حتى مع كونه غير صحيح فإنه صحيح:
استخدام الأحاديث غير الموثوقة في الإسلام السني

جوناثان أ. س. براون

Islamic Law and Society – Vol. 18 (2011)

ترجمة: إيمان سويد

ملخص

الإسلام السني في صميمه عبارة عن دين صحة وموثوقية، مع وجود علم نقد الحديث الذي يعمل كواسطة مصممة لتمييز الأصيل من المزيف مما ينسب إلى النبي. بالتالي فمن المستغرب أنه حتى بعد قيام علماء الحديث بغربلة الأحاديث ذات السند القوي عن تلك ذات السند الضعيف، قام التيار الاسلامي السني السائد بالسماح باستخدام أحاديث غير موثوقة كدليل في موضوعات كانت تعتبر خارج المجالات الأساسية للشريعة. بيد أن موقف الأغلبية هذا لم يحل محل المدارس الفكرية للأقليات التي رأت بأن استخدام أحاديث غير موثوقة يشكل خطرا على الأخلاق الاجتماعية وهو خلاف ما أوردته القيم الفكرية الإسلامية، على حد سواء. هذا الموقف الأكثر صرامة كان قد بدأ يتشكل في بداية العصر الحديث والمعاصر، عندما أصبحت مسألة القضاء على استخدام الأحاديث الضعيفة دعوة مشتركة من جانب المجددين السلفيين والحداثويين الإسلاميين. يستكشف المقال ويتتبع تاريخ المذاهب الفكرية السنية المختلفة في استخدام الأحاديث ذات السند الضعيف أو المزور من العشر الثالث من القرن التاسع وحتى يومنا هذا.

"بأي طريقة من هذه الطرق يمكن أن يكون الكذب مفيدا للإله؟ هل بسبب تجاهله للماضي، وجعل الخيال يبدو، قدر الإمكان، كالحقيقة؟- هذا سيكون أمرا سخيفا".

أفلاطون، الجمهورية، الجزء ٣٨٢.

"وأعوذ بالله مما ينسب إلى رسول الله، مما لم يقله..."

ابن اسحاق يقدم نص خطبة النبي الأولى في المدينة المنورة (١).

التقليد الديني الإسلامي في صميمه عبارة عن دين الصحة والموثوقية. فالقرآن يلوم المجتمعات السابقة على تحريفهم كتبهم المنزلة، عدم مساواة من خلالها يعلن الله إصراره على حماية المسلمين بضمان الحفظ الدائم للكتاب المنزل النهائي (٢). بيد أن القرآن لم يكن هو مادة الخلاف العظيم حول الموثوقية بين المسلمين وإنما الأحاديث النبوية. وقد نشأت الدراسة السنية للأحاديث من جراء إدراك واسع النطاق بأن هناك ما لا يعد ولا يحصى من الأحاديث المنسوبة زورا إلى النبي (٣)، وكان سبب وجود علم نقد الحديث هو "فرز الأحاديث القوية من الضعيفة " (٤).

لذلك يبدو التنافر حاداً من حيث أنه حتى من بعد ما كان قد تم فصل الغث عن السمين، أن يكون علماء السنة السائدين، بدءاً من ابن حنبل (توفي عام ٢٤١ /٨٥٥) وصولا إلى ابن الصلاح (توفي عام ١٢٤٥/٦٤٣)، قد أجازوا صراحة

استخدام الأحاديث غير الموثوقة بشرط أن لا تتعلق بشكل صارم بموضوعات أساسية في الشريعة أو العقيدة أو، وبما لا يقبل الشك، لم تكن مزيفة (٥). فكيف يمكن لمثل هذا النهج أن يتعايش مع الحب الشديد للموثوقية والصحة أو مع العبارة الواردة في الحديث النبوي الاملائي الذي كثيرا ما يستشهد به، " من روى عني حديثا يعلم أنه كذب فهو أحد الكاذِبِين" (٦).

في ضوء هذا التناقض الظاهري، لا ينبغي أن نفاجئ بأن الصورة أكثر تعقيدا مما تبدو عليه للوهلة الأولى. فعندما نقوم بمسح العمق والاتساع الكاملين لتراث الحديث لدى السنة نرى أن ممارسة قبول الأحاديث الضعيفة لم تكن مقبولة بصورة موحدة من قبل الجميع. فقد إعترض عليها عبر قرون عدد من العلماء المسلمين الرائدين الذين شعروا بتعارضها مع الالتزام الأساسي بصحة النص الأصيل. كما اعترضت عليها الأغلبية من جماعة العلماء السنة الذين كانوا يتبنون الاستخدام الانتقائي للأحاديث الضعيفة غافلين عن تناقضاتها الأيديولوجية. لقد فهموا بأن هناك حاجة إلى التوفيق بين الحجج باستخدام الأحاديث غير الموثوقة وبين القيم الفكرية الإسلامية الشاملة الإسلامية.

يتتبع هذا المقال مختلف المواقف والمذاهب الفكرية باستخدام الأحاديث الضعيفة والمزيفة في الإسلام السني من الجزء الثالث من القرن التاسع وحتى يومنا هذا. وتعكس المواقف المختلفة أولويات العلماء المتعددة والمتنوعة وكذلك مفاهيمهم المتناقضة عن الحقيقة. فهل أن الواجب التربوي لعلماء المسلمين بتحسين الممارسات للجماهير يبرر لهم استخدام روايات فعالة حتى لو لم تكن الوقائع صحيحة؟ أم أن على علماء المسلمين أن يضعوا في أولوياتهم صحة تعاليم النبي كجسم للحقيقة الواقعية بحرفيتها بغض النظر عن أي قيود قد يفرضه ذلك على فائدة التقوى؟ فماذا كانت العواقب الاجتماعية والأيديولوجية للاختيار بين هذه الأولويات؟ لقد ناقش المسلمون هذه الأسئلة ضمن مجموعات من الناس المختصين بالتغيرات الحاصلة عبر الزمن في مراسلاتهم في الجزء الثالث من القرن التاسع وحتى اليوم.

في فترة ما قبل الحداثة، كان قبول الأحاديث غير الموثوقة هو الموقف المهيمن في أوساط علماء السنة. ولم يحتجّ على ذلك سوى مجموعة صغيرة فقط من العلماء الراسخين في المذهب الحنبلي من بغداد ودمشق. وأشار هؤلاء الى أن اعتراضاتهم على البدع الدينية "المهرطقة" هي بسبب الأحاديث غير الموثوقة، ولأن كيفية استخدامها تعتبر خيانة من جانب العلماء لمسؤولياتهم بالحفاظ على الشريعة في شكلها النقي، وما يصاحب ذلك من افساد لقدرة الجمهور على تحديد الأهمية الأخلاقية المناسبة لأعمالهم.

في بداية العصر الحديث والفترة المعاصرة، اشتدت حدة الاعتراضات على الاستخدام الانتقائي للأحاديث الضعيفة بسبب ظاهرتين غير مسبوقتين.
أولا، وضع العلماء المجددون المؤثرون في القرن الثامن عشر الموثوقية الدينية في مقدمة دعوتهم المدوية من أجل

العودة إلى الطرق الأصيلة والحقيقية للسلف. ثانيا، إن العقلانية الحداثية والقلق من ممارسات تعتبر خرافية جعلت حداثويين إسلاميين مثل رشيد رضا (توفي عام ١٩٣٥) حساسين إزاء تأثير الأحاديث الضعيفة على انسجام الإسلام مع العالم الحديث. فضلا عن ذلك، جعل النقد التاريخي الاستشراقي علماء المسلمين على بينة من العواقب الخارجية لقبول الأحاديث غير الموثوقة على قدرتهم على الدفاع عن نظرتهم إلى العالم . وعلى العكس من ذلك، فقد أيد المدافعون العصريون عن التراث السني ما قبل العصر الحديث سمته المتراخية المميزة إزاء الأحاديث غير الموثوقة كجزء من المقاومة إزاء الحركات الإصلاحية.

الأحاديث المؤكدة والمواد غير النبوية

وقد سبق الإشارة إلى أنه في العشر الثاني من القرن التاسع والعشر الثالث من القرن التاسع استمد فقهاء المسلمين من أهل الحديث الأحكام الشرعية من الأحاديث التي لا ترقى إلى معاييرهم المقبولة بخصوص موثوقية وصحة الإسناد (٧).

لم يعتبر علماء أهل الحديث مثل ابن حنبل وأبو داود (توفي عام ٨٨٩/٢٧٥) هذه الممارسة خيانة للالتزام والتقيد بدقة بالسنة الحقيقية للنبي محمد. بل قبلوا الأحاديث ذات الأسانيد الباهتة لأنه إما أن هذه الأحاديث كان لها أسانيد أخرى تعززها، تدعمها بذلك الممارسات المقبولة لفقهاء محترمين، وإما لعدم وجود أدلة نصية أخرى بشأن هذه المسألة الشرعية.

هذا النوع من الأحاديث ليس هو الذي نحن بصدد الاهتمام به هنا، بما أن فقهاء أهل الحديث كانوا يعتقدون أن هذه الأحاديث عبارة في الواقع عن تمثيل موثوق للسنة النبوية (أو على الأقل الأدلة الأكثر موثوقية التي يمكن للمرء أن يأمل بالحصول عليها).

كما أننا لا نعالج المواد المنقولة التي نجدها غالبا في كتب الحديث، وإنما تلك التي ليست بأحاديث والمنسوبة إلى النبي. وقد ذكر ابن القاضي (توفي عام ٣٦٥/ ٩٧٥-٩٧٦) أن ابن حنبل أعلن بأن "هناك ثلاثة أنواع من الكتب ليس لها أصول (كأحاديث واردة عن النبي) تدور حول حملات النبي والفتوحات الأولى (المغازي) والملاحم، والتفسير "(٨).

إن مصطلح " الأصول" هنا غامض، لكن العلماء المتأخرين مثل الخطيب البغدادي (توفي عام ١٠٧١/٤٦٣) وابن تيمية (توفي عام ١٣٢٨/٧٢٨) فسروا التعبير على أنه يعني أن معظم الأحاديث في هذه الأنواع الثلاثة إما أن تكون أسانيد منشأها ليس النبي أو أن ليس لها أسانيد أبدا (٩). في الواقع إذا فتحنا كتاب مثل " كتاب الفتن" لـ " نعيم ب. حماد (توفي عام ٨٤٢/٢٢٨) نجد أن معظم محتوياته الرهيبة ترجع إلى عهد الصحابة: عبدالله بن سلام، عبدالله بن عمرو بن العاص، أو إلى كعب الأحبار، وهو من أوائل اليهود الذين اعتنقوا الإسلام (توفي ما بين عام ٦٥٢/٣٢). وبالمثل، فإن

غالبية أحاديث التفسير الأولى
تتألف من أقوال لأوائل الشخصيات العلمائية مثل ابن عباس (توفي عام ٦٨/ ٦٧٨-٦٨٨) أو مجاهد ابن جبر (توفي ١٠٤/ ٧٢٢) .

كان نقاد الحديث بالتالي متراخين عمدا وعن وعي في غربلة هذه الأحاديث، حرصاً منهم على الحفاظ على أي مادة ربما لا تكون لها نتائج عظيمة لكنها مع ذلك قد تكون مفيدة في تقديم تفاصيل أو ملء الثغرات التفسيرية.
ويستشهد البيهقي (توفي عام ١٠٦٦/٤٥٨) بناقد الحديث المؤثر بقوة يحيى بن سعيد القطان (توفي عام ٨١٣/١٩٨) في وصفه " كن متهاونا في أخذ أحاديث التفسير من أشخاص لن تثق في أحاديثهم (النبوية)"، مقدما كأمثلة الليث بن أبي سُلَيم (توفي عام ١٤٣ / ٧٦٠- ٧٦١)، الضحّاك بن المزاحم (توفي عام ٧٢٣/١٠٥)، ومحمد بن السائب الكلبي (توفي عام ٧٦٣/١٤٦). ويوضح القطان أن "هؤلاء لا يُشاد بهم لأجل أحاديثهما النبوية، لكن يجب تدوين تفاسيرهم " (١٠). فقد أعتبرت هذه الأحاديث بمثابة أنواع منفصلة عن الأحاديث الشرعية ذات الأسانيد الكاملة التي يدعوها الخطيب "مصدر الشريعة التي منها تستمد الأحكام الشرعية " (١١).

اجماع مبكر (تقريبا)

حتى الآن، قمنا بمناقشة الأحاديث التي تشوب أسانيدها العيوب، إلا أن مصداقيتها مع ذلك تتمتع بنوع من التدعيم. بيد أنه بحلول منتصف العشر الثالث من القرن التاسع، ظهر ما يشبه الاجماع بين علماء أهل الحديث حتى أن الأحاديث ذات الأسانيد الضعيفة ومن دون تدعيم كان يمكن استخدامها طالما أنها لا تُعنى مباشرة بالأحكام الشرعية.
وقد أيّد نقاد الحديث والفقهاء السنة في العشر الثالث من القرن التاسع والعشر الرابع من القرن العاشر بالتخفيف من متطلبات وشروط صحة موضوعات مثل الخلق (الأدب، رقائق) أو الوعظ (الترغيب والترهيب). أما النوع الذي تم منحه إجازة فقد كان " فضائل الأعمال" أو أوصاف أي نوع من الجزاء أو العقاب تنتظر بعض الأفعال في عالم الآخرة. ويستشهد الحكيم النيسابوري (توفي عام ١٠١٤/٤٠٥) بالناقد التكويني للحديث عبد الرحمن بن المهدي (توفي عام ٨١٤/١٩٨) بقوله:

إذا كانت الأحاديث التي تروى لنا عن النبي تتعلق بالأحكام وما هو جائز وما هو محرم، فإننا نتشدد في مسألة الأسانيد وننتقد ناقلي الأحاديث. ولكن إذا رويت لنا أحاديث تتناول فضائل الأعمال، الجزاء والعقاب [في الآخرة]، المباحات أو الأدعية الدينية، فإننا نتراخى بشأن الأسانيد (١٢).

وكان للشهير بن حنبل، وهو تلميذ عبد الرحمن بن طالب المهدي، نفس الموقف (١٣).
لم يؤيد علماء أهل الحديث استخدام الأحاديث التي كانوا يعرفون بأنها مزيفة لمثل هذه الأغراض أو تبنوا الاعتماد

على أسانيد مع ثبوت كاذبين فيها. وكما يوضح المحدِّث ابن أبي حاتم الرازي (توفي عام ٩٣٨/٣٢٧) في "التقدمة "، فإن المواد الباهتة المستخدمة في غرس "الأخلاق الحسنة (الآداب الجميلة، الرقائق) والمواعظ التحذيرية (الترغيب والترهيب) كان لا بد لها أن تأتي من المحدّثين (ناقلي الأحاديث) الذين كانوا " صدوقين"، على الرغم من أنهم قد يكونوا ارتكبوا الأخطاء في كثير من الأحيان. وبطبيعة الحال، فإن مثل هذه المواد (الأحاديث المنقولة) لا يمكن استخدامها في الشريعة (١٤).

إعتبر علماء أهل الحديث مسائل الأحكام الشرعية بأنها محافظة خاصة على التشدد الصارم. وقال سفيان الثوري (توفي عام ٧٧٨/١٦١) أن المحدِّثين المعروفين جدا بعلمهم لتفاصيل محددة للأحاديث يمكن الاستشهاد بهم فحسب لأجل " المباحات والمحرمات". بيد أنه "بالنسبة لخلاف ذلك (الموضوع)، لا توجد مشكلة بالأخذ من المعلمين العاديين (المشايخ) " (١٥). ويقول الشافعي (توفي عام ٢٠٤/ ٨٢٠) في "رسالته" بأن "الأحاديث حول ما هو مباح وما هو محرم تعتبر أسمى المسائل والتي لا تحتمل أي نوع من الغموض والشك (الزنا) (١٦).

يبدو أن هذه النظرية قد ثبتت صحتها على أرض الواقع. إذ أن الترمذي (توفي عام ٨٩٢/٢٧٩)، وهو جامع الحديث من الثلث الأول من القرن التاسع ومن الذين صنفوا باستمرار درجة موثوقية اختياراتهم من الأحاديث النبوية، يقدم لنا لمحة عن الكيفية التي تعامل فيها ناقد الحديث مع موضوعات مختلفة. ففي الفصول الشرعية حول الزكاة (دفع العشور) في كتابه " الجامع"، يصف الترمذي ١٧% فقط من الأحاديث حولها (الزكاة) بأنها تعاني من بعض النقص في التثبت ومن الأدلة المساندة (الغرابة). ويتضمن فصل الصيام في كتابه ١٧% أيضا من هذه الأحاديث، أما الفصل الذي يتحدث عن الميراث (الفرائض) فيتضمن ٧% فقط. وتظهر هذه الفصول حول الأمور غيرالشرعية زيادة ملحوظة في نسبة الأحاديث التي يعترف الترمذي نفسه بوجود إشكالية حولها على النحو التالي: النزاعات الرهيبة (الفتن) ٣٥%، فضائل المسلمين الأوائل (المناقب) ٥٢%، الأدعية الدينية (الدعوات) ٥٠%، الأخلاق (الأدب) ٢٧%.

إن ميزة هذا التراخي في انتقاد الأحاديث المستخدمة لأجل الحث على الأعمال الفضيلة ومواعظ الترغيب/ الترهيب هو أنه يسمح بتوظيف أحاديث أكثر حيوية ووجدانية. وكما سبق وناقشنا في مكان آخر، كانت "الحقيقة الفعالة" والفائدة التربوية من هذه الأحاديث هي التي جعلت استخدامها جذاباً (١٧). وتم انتقاد الحديث الذي يقول بأن "هناك سبعون (ثلاثة وسبعون) نوعا من أنواع الربا، أقلها يعادل ممارسة رجل الجنس مع والدته "، في تبديلاته وتعديلاته المختلفة، إلا أن كل من ابن ماجه (توفي عام ٨٨٧/٢٧٣) والحكيم ضموا هذا الحديث في مؤلفاتهما التي تحظى باحترام على نطاق واسع (١٨). أما الفائدة من هذا الحديث في شجب الربا فيمكن تصوره بسهولة. ويبدو التقدير واضحا لهذه الفائدة التربوية في ملاحظة ابن حنبل حول الدعاة الشعبيين بشكل عام: " كم هي مفيدة للجماهير، حتى لو كان حجم ما يروونه غير صحيح" (١٩).

تيار السنية المؤسساتية

استمر القبول العام للأحاديث الضعيفة في المجالات التي لا تتصل مباشرة بالشريعة، وخصوصا في فضائل الأعمال ما أن نضج الإسلام السني في شكله المؤسسي في أواخر العشر الرابع القرن العاشر وأوائل العشر الخامس من القرن الحادي عشر.

يشير أحد أوائل كتاب الرسائل المنهجية حول علم الحديث، العالم الخراساني الحكيم النيسابوري، إلى الحديث المذكور أعلاه لـ بن مهدي حول التراخي في الأسانيد على أنه "الأسلوب (المذهب) الذي سوف يتبعه في تقديم الأحاديث في الفصل الذي يتحدث فيه عن الدعاء الديني وتسبيح الله في مجلده الضخم "المستدرك" عن مجموعة الأحاديث النبوية " (٢٠).

أما الخطيب البغدادي، الذي التقط عباءة عمل الحكيم وأنشأ الأسس لعلوم الحديث السنية، فقد ضمّن في كتابه " الكفاية في أصول علم الرواية" باباً عن "التشدد في فضائل الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال "، والذي يقدم فيه أحاديث السنة الأوائل مثل سفيان بن عيينة (توفي عام ٨١١/١٩٦) وابن حنبل تأكيدا لهذه السياسة. فهو يقول في كتابه، " لقد ذُكر عن العديد من السلف الصالح بأنه لا يجوز نقل الأحاديث المتعلقة بالجواز والتحريم إلا من قبل أولئك المنزهين عن التهمة والبعيدين عن الريبة". ثم يضيف قائلا، " لكن بالنسبة لأحاديث الترغيب والمواعظ وأشياء مماثلة، من الجائز تسجيلها عن محدِّثين آخرين" (٢١).

وفي نفس الفترة التي وضع فيها الخطيب كتابه، كتب ابن عبد البر العالم العظيم في علم الحديث في لشبونة، (توفي في ١٠٧٠/٤٦٣)، مشيرا إلى انتقاد الأحاديث بشأن غفران الخطايا في الحج: في يوم عرفة يغفر الله لحجاج بيت الله الحرام، في ليلة المزدلفة للتجار، وفي يوم منى لسائقي الإبل، ولمن يريد المغفرة في رجم الشيطان عند العمود الأخير. وعلى الرغم من أن ابن عبد البر يعترف بأن هذا الحديث مروي في إحدى المراحل فقط عن طريق محدِّث غير معروف، وهذا عموما يعتبر خطأ فادحا من حيث الموثوقية، فإنه يوضح بأن " جماعة المعرفة أنفسهم يتساهلون في رواية الأحاديث عن الرغائب والفضائل عن أي كان. إنهم يتشددون فقط في الأحاديث المتعلقة بالأحكام الشرعية".

ويكرر أبو بكر البيهقي، العالم الشافعي الكبير وأحد مساعدي الحكيم في شرق إيران، نهج ابن مهدي حول الأحاديث الضعيفة في كتابه " دلائل النبوة". ويوضح البيهقي أن هناك نوعين من الأحاديث الضعيفة. النوع الأول، الأحاديث التي رواها أفراد معروفون بالتزوير، وهذه لا تستخدم لأي غرض من الأغراض .أما النوع الثاني، فتلك التي تعتبر غير موثوقة بسبب عيوب أقل خطورة مثل أن يكون المحدِّث يعاني من قدرة باهتة على الحفظ، وبالتالي لا يمكن استخدامها في الشريعة ولكن يمكن توظيفها في التفسير، والوعظ التحذيري وتفصيل حملات المجتمع الإسلامي الأول (المغازي) (٢٤). في الواقع، وفي المجلدات التي لا مثيل لها التي وضعها البيهقي، وكثير منها عبارة عن مجموعات الحديث النبوي، قام الاخير، وبانتظام، بضم الأحاديث المرفوضة، بصفتها غير موثوقة من قبل كبار الناقدين للحديث النبوي (٢٥).

وفي مجموعة أحاديثه حول " شُعَب الإيمان"، يكرر البيهقي القول بأن "علماء الحديث تساهلوا في قبول ما ظهر بأنه يتعلق بالأدعية الدينية وفضائل الأعمال ما دام لم يكن هناك من أحد في الإسناد معروف بالتزوير" (٢٦).

لاقى هذا الموقف بصمته الأكثر مصداقية في الحديث المشهور في دليل الحديث الشهير للعالم الدمشقي ابن الصلاح (الذي يضيف تأكيدا أكبر على تحريم استخدام الأحاديث الضعيفة في مسائل العقيدة أيضا) كما في العمل البارز للعالم الأكثر تأثيرا في الجيل التالي، محيي الدين النووي (توفي عام ١٢٧٧/٦٧٦). ففي تعليقه الشهير على صحيح مسلم، يوضح النووي أن علماء الحديث أجازوا التراخي واللين في أمور أخرى عدا الأحكام الشرعية، لأن هذه الأحاديث " لها أصول صحيحة مترسخة في الشرع المقدس والمعروفة لعلمائه " (٢٨).

في كتابه " الأذكار"، وهو عبارة عن مجموعة من الأدعية الدينية، المنسوخ والمنشور الآن على نطاق واسع والمستمد من أحاديث نبوية، يؤكد النووي على أن بامكان المرء البناء على الأحاديث الضعيفة طالما أنه لم يتم تزويرها بشكل واضح أو لم تكن تتعلق تتعلق بمسائل الشرع مثل فضائل الأعمال. في الواقع، يشجع النووي الناس على البناء على أي حديث يواجهونه حول الأعمال الفضيلة: " اعلم أنه يتعين على أي شخص يسمع شيئا عن فضائل الأعمال العمل وفقها لمرة واحدة على الأقل بحيث يمكن للثواب الموعود أن ينطبق عليه ... استنادا إلى قول النبي (ص) في الحديث الشريف، المتفق على صحته، " وإذا ما أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم..."

من المثير للاهتمام، أن النووي يقدم مفهوما جديداً أيضاً: ذلك أن بامكان المرء البناء على الأحاديث الضعيفة حتى في قضايا الشرع شريطة أن ينبع هذا العمل من رغبة خاصة بالامتثال المفرط، " إذا كان المرء متحفظا بذلك ". على سبيل المثال، إذا كان الحديث الضعيف لا يشجع على أنواع معينة من البيع أو الزواج، عندها يمكن للمرء أن يمتنع عن المشاركة فيها من باب الاحتياط (٢٩).

وجد الموقف السني السائد لابن الصلاح والنووي صداه لدى كبار العلماء الشافعيين في التراث السني المتأخر: العالم المعاصر لهما في بغداد عبد العظيم المنذري (توفي عام ١٢٥٨/٦٥٦) وذلك في كتابه المشهور "الترغيب والترهيب"، وجامع الحديث الدمشقي شمس الدين الذهبي (توفي عام ١٣٤٨/٧٤٨)، وعالم الحديث القاهري زين الدين العراقي (توفي عام ١٤٠٤/٨٠٦)، والدمشقي ابن ناصر الدين (توفي عام ١٤٣٨/٨٤٢)، والقاهري الجدلي البقاعي (توفي عام ١٤٨٠/٨٨٥) وذلك في دفاعه عن المسلمين الذين يستخدمون مواداً مستمدة من الإنجيل، والفقيه المكي الرائد بن حجر الهيتمي (توفي عام ١٥٦٦/٩٧٤)، ونظيره من بين الجهات الرائدة في الشرع الشافعي، جلال الدين المحلي (توفي عام ٨٦٤/ ١٤٥٩) (٣٠). أما أعظم مدافع عن هذا الموقف فليس بشخصية أقل من جلال الدين السيوطي (توفي عام ١٥٠٥/٩١١)، الذي أكد على موقف النووي بأنه يمكن للمرء أن يبني حتى على الأحاديث الضعيفة في مسائل الشرع "إذا كان ذلك من باب الاحتياط" (٣١) ويذكرنا بأن الأحاديث الضعيفة، مثلها في ذلك مثل مجال المغازي، مقبولة هي أيضاً في مسائل التاريخ والسيرة. وهو بالتالي يبرر توظيفها من حيث أن معرض أدلته الرئيسة هو أن والدا النبي قد دخلوا الجنة على الرغم من أنهما توفيا قبل مجيء الإسلام (٣٢).

تبنى نخبة من أبرز علماء الحنفية في التراث السني المتأخر أيضا الموقف السني النموذجي، وذلك باضافة العبارة بأن يمكن الإعلان عن العمل على أنه توصية شرعية (عملاً مستحباً)، لكنه ليس مطلوباً، وذلك بناء على الأحاديث الضعيفة. ويؤكد الفقيه الحنفي المصري البارز كمال الدين بن همام (توفي عام ١٤٥٧/٨٦١) على الوضع الموصى به المتعلق بالوضوء بعد أن حمل جثة مكفنة لدفنها. وقد استند بهذه على حديث يعترف بأنه يعتبر ضعيفا من قبل معظم العلماء. بيد أنه يرد بأن " الاستحباب يمكن أن يترسخ عن طريق حديث ضعيف شريطة أن لا يكون مزوراً " (٣٣). أما المناصر الحنفي المكي، الملا علي القاري (توفي عام 1014/1606) فيصرح بأن الأحاديث الضعيفة " يتم البناء

عليها في فضائل الأعمال بالاجماع". ومثله مثل ابن همام، يتمسك الملا علي القاري بالقول أن هذا يحتم جواز إعلان مستحب ما على أنه على أساس أحاديث ضعيفة (٣٤).

أما العالم الحنفي الهندي عبد الحق الدحلاوي (توفي عام ١٦٤٢/١٠٥٢)، المسؤول عن نقل دراسة مكثفة للحديث من الحجاز إلى الهند، فقد أيد الموقف السني المتأخر النموذجي للنووي (٣٥). وكذلك فعل المُعجمي والمهاجر الهندي إلى القاهرة المرتضى الزبيدي (توفي عام ١٧٩١ م) (٣٦). وعلى الرغم من أنه لم يكن فقيها مشهورا بعدله وسويته، إلا أن المفكر العثماني كاتب جلبي (توفي عام ١٦٥٧/١٠٦٧) ضرب على وتر مماثل في بحثه الرائع "ميزان الحق في إختيار الأحق". فهو ينصح الدعاة والوعاظ الذين يلقون خطب الجمعة بقوله، " ليس هناك أي ضرر في ربط التراث الضعيف الذي قد لا يكون حقيقيا وموثوقا شرعاً " (٣٧).

هناك عدد من العلماء البارزين من عالم الزيدية اليمنية الفريدة من نوعها وكذلك من الزيديين المعتنقين للصوفية الذين أيدوا موقف السنة السائد. فقد اتَّبع ابن الوزير من صنعاء (توفي عام ١٤٢٦/٨٤٠) ابن الصلاح في دليله حول علوم الحديث، مكررا الموقف النموذجي باستخدام الأحاديث الضعيفة خارج القضايا الشرعية أو العقائدية (مثل صفات الله) (٣٨). أما العالم الزيدي الرائد في عصره، صارم الدين الوزيرى (توفي عام (914/1508)، فيقول أنه يجب على نقاد الحديث المسلمين أن يكونوا محايدين ومتشددين في أحاديثهم عن أحكام الشرع، " بصفتها مخالفة للأحاديث حول الفضائل؛ والتي يمكن للمرء أن يكون متسامحا فيها إلى حد ما " (٣٩). وكان التاجر من المحيط الهندي والعلامة محمد بن عقيل (توفي عام ١٩٣١) عبارة عن مزيج مذهبي غريب، والذي كان إجلاله لآل بيت النبي يطمس الخطوط الفاصلة بين السنة والشيعة. فهو يشير في نقده للمعاملة السنية لدعاة أهل البيت إلى أن علماء أهل السنة يدعون التساهل في التعامل مع الأحاديث في فضائل الأفراد في مقابل الأحكام، لكنهم ينتقدون بلا هوادة الأحاديث في فضائل أهل البيت (آل بيت النبي) (٤٠).

التوفيق بين التنافر في الموقف السني السائد

من المهم التأكيد على أنه لا يوجد من علماء أهل السنة من يسمح، بظل أي ظرف من الظروف، باستخدام حديث يدرك ويعترف بزيفه الواضح (٤١). فالنبي صرّح بوضوح في حديث شريف "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" (٤٢).

بيد أن هذا التحريم الذي لا لبس فيه باستخدام الأحاديث المزورة، لم يسفر عن نتائج عملية كبيرة. إن فئة الأحاديث المزيفة (الموضوعة) لا تمثل سوى الطرف البعيد من طيف عدم موثوقية الحديث، ولم يكن هناك تمييز متناسق وثابت بين الأحاديث التي تعتبر "مزورة" (موضوعة) أو "ضعيفة" (٤٣). فقد اختلفت التصنيفات بين العلماء في هذا المجال إلى حد كبير؛ والحديث المذكور اعلاه الذي يساوي الربا مع زنا المحارم اعتبره ابن الجوزي (توفي عام ١٢٠١/٥٩٧) وابن عراق (توفي عام ١٥٥٦/٩٦٣) وغيرهم بأنه حديث مزور (موضوع) ما عدا الحكيم الذي اعتبره صحيحا. وحتى لو كان لدى أحد العلماء شكوك كبيرة حول صدور كلام ما عن النبي من عدمه، فإنه مع ذلك قد يعتبر الحديث " ضعيفا" وبالتالي يبقى ضمن نطاق التطبيق.

فضلا عن ذلك، وفي الجدل السني حول الحديث بعد ٤٠٠/ ١٠٠٠ عام بهدف رفع الحديث من وضعية الحديث "المزور" (الموضوع) إلى وضعية " الضعيف"، كان كل ما على العالم القيام به هو تقديم حجة تقول بأن للحديث أصل ما صادر عن النبي. وقد تحقق ذلك من خلال تحديد رواية واحدة يمكن أن تصنف على أنها مجرد "ضعيفة"، وتدعيمها غالب الأحيان بروايات ضعيفة أخرى أو مع أدلة مساندة تؤيدها من جانب الصحابة (٤٤). فعلى الرغم من أن الحديث عن "مسح رقبة المرء (أثناء الوضوء) هو للوقاية من الأغلال (يوم القيامة)" قد تم تصنيفه حديثا مزورا (موضوعا) وبأنه "ليس قولا صادرا عن النبي" (٤٥)، فقد قال عنه الملا علي القاري بأنه مجرد حديث "ضعيف ". وأشار إلى كلام أحد الصحابة بنفس المعنى في كتب أبو عبيد القاسم بن سلاَّم (توفي عام ٨٣٨/٢٢٤). فضلا عن ذلك، لقد قال بأن هناك نسخة من هذا الحديث موجودة في "مسند الفردوس" للديلمي (توفي عام ١١٦٣/٥٥٨) وهو حديث "ضعيف" وليس مزورا (موضوعا)، وبالتالي فإن الحديث كان مقبولا في فضائل الأعمال (٤٦). أما الحديث بأن "عسقلان أحد العروسين يُبعث منها يوم القيامة سبعون ألفا لا حساب عليهم" فقد أعلن العديد من العلماء زوره، ويعود ذلك في جزء منه إلى أنه ينتمي إلى هذا النوع من الأحاديث المشتبه بها التي تشيد ببعض المدن بشكل شوفيني (٤٧). بيد أن ابن حجر العسقلاني (توفي عام ١٤٤٩/٨٥٢) قال بأن الناقل (المحدِّث) الذي هو محل اشكال في إسناد الحديث لم يكن شخصا غير موثوق بما فيه الكفاية ليستحق الحديث تصنيف التزوير، وأن الحديث كان بالتالي مقبولاً في فضائل الأعمال (أو، في هذه الحالة، في فضائل المكان) (٤٨).

إحدى الأدوات لتبرير تقديم الأحاديث غير الموثوقة كان توفير الإسناد بوصفه شهادة تعفي العالم مما يبدو تشويهاً لصورة النبي. ومنذ زمن الخطيب البغدادي فصاعدا، تمسك علماء السنة السائدين بالقول بأن المرء قد يشمل في أعماله (كتبه) حديثا مشكوكا فيه شريطة أن يتضمن ذلك إسناداً للحديث لأجل تقييمه من قبل القارئ (٤٩). أدى هذا الأمر إلى تحويل مسؤولية تحديد صحة الحديث للقارئ وأدى دور التكتيك الرئيس لدى العلماء المسلمين للتوفيق بين التزامهم بصحة الحديث وبين مجموعتهم من الأحاديث المنتشرة التي لا يمكن الاعتماد عليها في أعمال مثل "مسند الفردوس".

حالة من الاستياء

لم يحظ السماح باستخدام الأحاديث الضعيفة خارج مجالات " المباحات والمحرمات " بالإجماع، ولا كان المنشقون عن هذا الموقف السائد أسماء ثانوية بأي حال من الأحوال.

لم يكن المعارض الأبرز لاستخدام الأحاديث الضعيفة لأي غرض من الأغراض سوى مسلم بن الحجاج النيسابوري (توفي عام ٨٧٥/٢٦١) (٥٠). ففي فصل تمهيدي لصحيحه الشهير (صحيح مسلم)، يناقش مسلم الالتزام بتعهد كشف الخلل في الأحاديث وتنبيه الآخرين لها. وبأنه يجب على علماء الحديث الزام أنفسهم بهذه المهمة بسبب ثقل مسؤوليتهم في توجيه الجماهير بشكل صحيح. إذ يقول عن التزام الصمت حول الأحاديث غير الموثوقة:

هناك خطر كبير في هذا الأمر، بما أن الأحاديث تتعلق بقضية الدين. ولأنها تحتوي في واقع الأمر على المباحات والمحرمات والأوامر الإيجابية والسلبية، وعظات الترغيب والترهيب. إذن، إذا لم يكن الراوي لهذه الأحاديث معدنه الصدق والثقة ومن ثم رواها شخص مع علمه بهذا العيب لكنه لم يوضح للآخرين الذين قد يكونوا جاهلين به، فإنه سوف يكون آثما في هذا العمل، وغشاشا لجماهير المسلمين، بما أنه ليس من المؤكد أن بعض الذين سمعوا هذه الأحاديث لم يعملوا بها .... "(٥١).

للأسف، ليس لدينا أقوالا باقية عن البخاري (توفي عام ٢٧٦/ ٨٧٠) حول هذه القضية (٥٢).

صوت صارخ حقا من الأندلس، المتمرد ابن حزم (توفي عام ٤٥٦/ ١٠٦٤) الذي يرفض أيضا استخدام الأحاديث الضعيفة حول أي موضوع. ويشير أيضا إلى أن بعض المسلمين يجيزون الأخذ بأحاديث كدليل يكون الإسناد فيها لشخص منتقد بتهمة التزوير (وضع الأحاديث) أو بالغفلة أو من الذين مكانتهم مجهولة الحال، بل أنه لا يسمح بهذا الاستخدام لأي غرض من الأغراض (٥٣). وكان الرفض القاطع لاستخدام الأحاديث الضعيفة يعزى بشكل غير صحيح أيضا إلى الرحالة الشهير والعالم المالكي في مراكش، أبو بكر بن العربي (توفي عام ٥٤٣/ ١١٤٥) (٥٤).

مدرسة ابن الجوزي: العواقب والمثل

يأتي الاعتراف الأكثر وعيا بالعواقب الاجتماعية لنشر الأحاديث الضعيفة من ابن الجوزي (توفي عام ١٢٠١/٥٩٧). كان ابن الجوزي، العالم الحنبلي وخطيب بغداد في عصره، منغمساً في الحياة الدينية في المدينة والجماهير الذين كانوا يحضرون دروسه (٥٥). وكانت المخاوف من الخطباء اللامسؤولين، ومن استخدامهم الروايات غير الموثوقة والأفكار المهرطقة التي نشروها بمثابة دوافع قية لكتابات ابن الجوزي. وكانت مجموعته من الأحاديث المزورة، أي كتاب " الموضوعات"، أضخم عمل من نوعه أنتج حتى اليوم. أما كتابه اللاحق عن الدعاة والوعظ، كتاب " القصص" (Kitāb al-Quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirīn)، فقد وضع المبادئ التوجيهية المناسبة للوعظ الديني (٥٦). وفي أعماله، ينفس ابن الجوزي عن مشاعر القلق لديه حول آثار وعواقب الأحاديث غير الموثوقة في المجتمع، وبالأخص على قدرة الناس على تحديد الأهمية المعنوية للأعمال:

كم من الناس أصبحوا صفر الوجوه بسبب الجوع، كم عدد الناس الذين يتحملون مشقة النوم على وجوههم وهم تائهون في السياحة الدينية؟ كم من الناس حرموا على أنفسهم ما هو مباح لهم، وكم عدد الذين تخلوا عن نقل المعارف الدينية (العلم)، بدعوى أنهم يقاومون رغبة نفوسهم للقيام بذلك؟ كم عدد الأشخاص الذين يتموا أطفالهم من الزهد بينما هم لا زالوا على قيد الحياة، وكم عدد الذي انقلبوا وابتعدوا عن زوجاتهم، لا يفون بالتزاماتهم لهن، ليتركوهن وحدهن معلقات غير مطلقات؟! (٥٧).

هذه ليست مخاوف فارغة، يذكّرنا ابن الجوزي؛ فمثل هذه الحالات من الإهمال تصل إلى القضاة في المحاكم (٥٨).

ويحدد ابن الجوزي هذا النوع من أحاديث الترغيب والترهيب على أنها جوهر هذه المشكلة. فاستخدام الأحاديث الضعيفة أو المزورة التي تعد بالثواب أو العقاب المتجاوز للحدود على الأعمال "يفسد موازين مقادير الآمال" (٥٩).
وهو يشكو،على سبيل المثال، من أن بعض رواة القصص يخبرون الناس عن صلاة تدعى " صلاة الخصومة " التي تلغي كل الخطايا ". وليس هناك من لا يجعل من هذه الصلاة مسألة خفيفة للسرقة ثم يصلي هاتين الركعتين لمحو ما فعله " (٦٠). بالتالي، إن الفائدة التربوية المحتملة لمثل هذه الأحاديث تتضاءل مقارنة مع تأثيرها السلبي على المعاني الأخلاقية للمجتمع.

بالإضافة إلى هذه الحجة عن العواقب، يسعى ابن الجوزي إلى خط مواز للحجة: المسؤولية المثالية بمنع "الكذب عن رسول الله". وفيما يتعلق بالحديث المزور الموضوع عن فضل قراءة آية الكرسي، يفند ابن الجوزي الدفاع عن ذلك بأن استخدامها يتم لسبب وجيه. "يجب أن يكون الاستخدام المعتبر مشروعاً بالشرع المقدس، لذلك إذا علمنا أنه كذب عندها لا يعود استخدامه مشروعاً (فعل خارج المشروعية)" (٦١).

يدين ابن الجوزي العلماء الذين ينقلون الأحاديث غير الموثوقة ويعفون أنفسهم بمجرد تضمين الأسانيد ليقوم القارئ بتقييمها بنفسه. هذا الفعل غير مسؤول وسخيف عند التعامل مع الجماهير، ويستشيط ابن الجوزي غضبا بقوله:

اليس هذا العالم لا يختلف عن شخص لديه عملة مزيفة ويخفي ذلك؟ ولأن معظم الناس، بالواقع، لا يستطيعون تمييز الحديث المزور من الأصيل، فإنه إذا ما قدم عالم الحديث الخبير حديثاً، لن يخطر على بال الناس إلا أنه قد استخدمه كدليل لأنه صحيح (٦٢).

أثبتت مدرسة ابن الجوزي الفكرية حول استخدام الأحاديث الضعيفة تأثيرها في القرن التاسع عشر بعد وفاته. فعلى وجه الخصوص، كانت هذه المدرسة تهيمن على الجدل الدائر حول صلاة النافلة المثيرة للجدل والمعروفة بصلاة الرغائب التي يبررها دعاتها من خلال الإشارة إلى مجموعة من الأحاديث الضعيفة الموضوعة والمزورة (٦٣). وفي أثناء إقامته في القاهرة، وضع العالم الأندلسي المرتحل كثيرا ابن دحية (توفي عام ١٢٣٥/٦٣٣) بحثا يشجب فيه هذه الممارسة (٦٤). ويعتمد العمل بشكل ملحوظ على ابن الجوزي، الذي كان الكاتب قد اجتمع به في بغداد واطلق عليه لقب " فارس المنبر" (٦٥). ومرددا صدى ابن الجوزي، كان ابن دحية يتحسر على اهمال الرجال لواجباتهم وأسرهم، باتباعهم أحاديث مزورة موضوعة مثل " من يخصص أربعين يوما لله، فإن ينابيع الحكمة سوف تظهر من قلبه على لسانه " (٦٦). ويكرر، بالضبط، كلمات أستاذه ب في إنكار شرعية أي خير يتم السعي من خلال نسبه إلى النبي وهو لم يقله (٦٧).

وفي مساهمة جديدة، يرفع ابن دحية المعيار عند عزو الأحاديث إلى النبي إلى مستوى أعلى من معلمه عن طريق إزالة فعل العمد من توصيف "الكذب عن رسول الله". ويستشهد بنسخة من الحديث النبوي الشهير واصفا الذين يكذبون بشأنه بأنهم يفتقرون إلى مؤهلات نية التعمد وهذا يعني أن القيام بعزو حديث مزور للنبي ولو عن طريق الخطأ يحمل في طياته خطر الدخول إلى نار جهنم. ويحذر ابن دحية من أن "الحذر في رواية حديث عن النبي أمر

واجب والزامي" وبأن " رواية الأحاديث من دون اسناد ثابت و"معرفة صحته" أمر محرم (٦٨). وبالتالي فإن ابن دحية يدين بشكل قاطع استخدام الأحاديث الضعيفة.

أما الباحث الشهير وخطيب دمشق (والقاهرة)، عز الدين بن عبد السلام (توفي عام ١٢٦٢/٦٦٠)، فقد بنى أيضاً على انتقادات ابن الجوزي للأحاديث الضعيفة والموضوعة التي استخدمت لتبرير صلاة الرغائب. فمن بين مضار الإجازة بهذه الصلاة، يقول عزالدين في رسالة قصيرة له حول هذا الموضوع، أن العلماء الذين يبنون على الأحاديث الموضوعة أو يجيزون للآخرين القيام بذلك "يعطون الجماهير انطباعا خاطئا بأن هذه السنة هي من بين السنن التي مارسها النبي". بالتالي يصبح العالم " أحد الذين يكذبون على رسول الله من خلال أفعاله (بلسان الحال)، الأمر الذي يمكن أن يكون معادلا لذلك بالكلمات (لسان المقال) ". فضلا عن ذلك، يصبح العالم مؤثرا في تشويه الجماهير لصورة النبي، وبالتالي التسبب بالكذب على رسول الله لا يجوز" (٦٩).

وفي رسالته الأكثر عمومية التي يدين فيها البدعة المهرطقة في الدين، ينقل الدمشقي أبو شامة المقدسي (توفي عام ١٢٦٨/٦٦٥) مطولا عن أستاذه ابن عبد السلام وعن ابن دحية، مؤكدا في بيان له أنه لا يجوز تسهيل الكذب على النبي (٧٠). ويصف أبو شامة أحد معلميه في دمشق الذي كان يحظى بالاحترام بسبب فضيلته ومعرفته إلا أنه كان يعقد جلسات املاء الحديث (أمالي) في المسجد التي يتم خلالها قراءة الأحاديث الضعيفة في فضائل الصلاة والصيام أثناء شهر رجب. ويأخذ أبو شامة على هذا العالم خطأه في الوقوع في فخ أولئك الذين يشعرون أنه يمكن للمرء أن يكون متساهلا في الأحاديث حول فضائل الأعمال. ويوضح أن هذا خطأ، وأنه لا يمكن للمرء أن يتلو الأحاديث غير الموثوقة على مسامع الناس أبدا دون تنبيههم إلى أخطائها وعيوبها (٧١).

وفي كتاباته بعد مرور بضعة عقود على العلماء في عهد المماليك، اتخذ ابن الحاج، الإصلاحي المالكي من القاهرة، موقفا مماثلا بشأن استخدام الأحاديث الضعيفة في نقاشه حول صلاة الرغائب. إذ يصرح ابن الحاج، وإن لم يكن كلامه قد صيغ كقاعدة عامة، بأن الأحاديث الضعيفة مثل تلك الموجودة حول هذه الصلاة يمكن الأخذ بها فقط في عبادات النوافل وطالما كان ذلك يتم على المستوى الخاص وليس كعادة على نحو ثابت (٧٢).

وجد نقد ابن الجوزي للعلماء الذين يروون الأحاديث الضعيفة مع التبرير بأنها تكون مترافقة مع أسانيد صداه بعد وفاته، وبخاصة بين العلماء السلفيين. فعلى الرغم من أنه يشترك بالموقف السني السائد في الأحاديث الضعيفة، يبدو الذهبي بأنه لمس الضرر الكامن فيها. فهو يشير إلى أن الأصل الكبير هو أنه ينبغي للمرء الامتناع عن نشر أحاديث ضعيفة أو غير مقبولة حول الفضائل والمعتقدات والأخلاق الدينية (الرقائق) (٧٣). كما أنه ينتقد بشدة جامعي الأحاديث السابقين مثل الخطيب البغدادي وأبو نعيم الأصبهاني (توفي عام ١٠٣٨/٤٣٠) وأبو بكر بن منده (توفي عام ٣٩٥ / ١٠٠٤-١٠٠٥) بسبب ملئهم مختلف كتاباتهم بعدد لا يحصى من الأحاديث المزورة والضعيفة دون إعلام القارئ بزيفها (٧٤). كما أن ابن الوزير، الإصلاحي اليمني، يعترض أيضا على الافتراض غير الواقعي بأن القراء مؤهلون لتقييم أسانيد الحديث. وقال، "هناك عدد قليل جدا من العلماء الذين يستطيعون التحقق من الأسانيد، فكيف الحال مع غير العلماء؟" (٧٥).

ليس كل تلاميذ ابن الجوزي يشاركونه وجهة نظره القوية بشجب الأحاديث الضعيفة. حتى تلميذه الحنبلي الأكثر شهرة لم يكن يظهر هذا القلق الملحوظ بشأن الأحاديث الضعيفة والذي وجدناه في كتابات ابن دحية

وآخرين. ووضع موفق الدين بن قدامة من القدس (توفي عام ١٢٢٣/٦٢٠) كتاب " المُغْني"، والذي ظل يعتبر العمل الأشمل حول الشرع الحنبلي وبراهينه. ففي هذا الكتاب، وبما يتعلق بنافلة الصلاة المعروفة بصلاة التسابيح، يقول بن قدامة بأنه إذا كانت عبارةٍ عن تمنيات ورغبات المصلي فإن بامكانه البناء على الأحاديث الضعيفة التي تصف هذه النافلة. ويشير إلى أن الصِحة غير مطلوبة بالنسبة للعبادات الاختيارية (النوافل). بيد أن ابن قدامة يتوقف قليلا عند الثقة الكاملة في استخدام الأحاديث الضعيفة التي اتسم بها الموقف السني السائد. ويذكِّر القارئ بأن الأحاديث الضعيفة لا يمكن أن تمنح الوضع الشرعي المتعلق بالتوصية (٧٧).

مدرسة ابن تيمية: الوحدة النوعية للاحكام الشرعية

مع ذلك، يجد إرث ابن الجوزي صداه في إحياء الحنبلية الجديدة لابن تيمية. وكابن الجوزي، كان موقف ابن تيمية من استخدام الأحاديث الضعيفة تحكمه المخاوف بشأن منع الجريمة الأيديولوجية بالكذب عن النبي. بعد استعراض ابن الجوزي للدعاة الشعبيين، قام ابن تيمية بجمع مجموعة من الأحاديث الموضوعة المزورة التي كانت تظهر في كثير من الأحيان في خطبهم. ويعترف ابن تيمية بأن هناك كلمات وعبارات حكيمة لفظها كثيرون عبر التاريخ، لكن ليس من الضروري أن يعزى هذا التراث لمحمد. فالالتزام الأساسي للعلماء المسلمين هو الحفاظ على السنة النبوية من التحريف: "الكثير من الكلام لديه معنى عميق (صحيح). لكن لا يمكن للمرء أن يقول أن هذا الكلام **صادر عن الرسول** في حين أنه لم يقله" (٧٨).

كما قدم ابن تيمية فكرة جديدة للنقاش حول الموضوع: الوحدة النوعية للأحكام الشرعية. فالموقف السني السائد المذكورة أعلاه، وخصوصا ذاك الذي لعلماء الحنفية مثل ابن همام، قام بدمج الأحاديث في فضائل الأعمال، وفي أحاديث الترغيب والترهيب وأحاديث ترسيخ أعمال على أنها موصى بها شرعا (أعمال مستحبة)- وكلها تقع بأمان خارج نطاق "المباح والمحرم".

بيد أن ابن تيمية يميز بشكل حاد بين الأحاديث في فضائل الأعمال والترغيب / الترهيب، من جهة، وبين الأحاديث التي تصنف عملا ما بأنه مستحب (موصى به شرعا) من جهة أخرى. فالأعمال المستحبة هي حكم من احكام الشريعة التي تتطلب دليلا شرعيا، وأيا يكن الذي يحدث عما يحبه الله من أعمال من دون أي دليل شرعي فإنه يكون بذلك قد أنشأ في الدين ما لم يأذن به الله به، تماما كما لو أنه أنشأ لشيء بصفته لازماً او محرماً".

قال ابن تيمية أنه عندما قبل ابن حنبل وغيره استخدام الأحاديث المشكوك فيها (طالما أنها لم تكن مزورة)، كان قصدهم يقتصر على فضائل الأعمال والترغيب / الترهيب. فهذان المجالان وصفا فقط مقدار الثواب / العقاب الذي يمكن للمرء أن يلقاه من الله عن أعمال لها وضع وأساس في الشرع (٧٩). ويفسر ابن تيمية ذلك بقوله أن هذا الأمر مماثل لتاجر متأكد من أنه سوف يكسب أرباحا لكنه لا يعرف مقدار تلك الارباح. فإذا ما ثبت أن توقعاته عالية للغاية، فإنه لن يعاني من أي ضرر بما أنه رابح على أي حال (٨٠). ويختم قائلاً: "باختصار، تُروى الأحاديث الضعيفة وتستخدم في مواعظ الترهيب والترغيب لكن ليس في ترسيخ مسائل الاستحباب (الموصى بها شرعا)" (٨١).

يصر ابن تيمية على قوة هذا الموقف في سياق حجته ضد السعي الى الحصول على شفاعة المقدسين والأولياء

الصالحين، على الرغم من أن العديد من العلماء الذين أيدوا الموقف السني السائد أعلاه قد قوضوا مزاعمه تلك. فقد قال ابن تيمية، " لا أحد من بين الأئمة قال بجواز صنع شيء ما مطلوب او مستحب على أساس حديث ضعيف. وأيا يكن الذي يقول بخلاف ذلك فإنه يكون قد ابتعد عن الاجماع" (٨٢).

كما يحوِّل ابن تيمية مفهوم الحرص الواجب من خلال قلب الإسناد رأسا على عقب. فهو يفسر تهاون ابن حنبل بشأن رواية الأحاديث المشكوك فيها على أنه بمثابة تشجيع على تسجيل جميع نصوص الأحاديث للاستخدام المحتمل في تصنيف وتحديد الأحاديث الضعيفة، بحيث لا يمكن التصرف على أساسها أبدا (٨٣).

كما سنرى، كانت كتابة ابن تيمية حول استخدام الأحاديث الضعيفة مؤثرة للغاية. بيد أن بعض الحنابلة، وكابن قدامة في وقت سابق، دعموا الموقف السني السائد بالتراخي. وكان أحد تلك الشخصيات هو ابن رجب (توفي عام ١٣٩٢/٧٩٥)، الذي رفض الدعوة السلفية لابن تيمية برفض **التراث** وكذلك موقفه من الأحاديث الضعيفة (٨٤).

على الرغم من عدم وجود دليل على أن الفقيه الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي (توفي عام ١٣٨٨/٧٩٠) قد تأثر مباشرة بكتب ابن تيمية، فإن رسالته المطولة حول البدع المهرطقة تعكس الوحدة النوعية للاحكام الشرعية لابن تيمية. وكالعلماء السابقين، يقول الشاطبي بأن المروجين للبدعة يبررون أفكارهم من خلال "الاعتماد على الأحاديث الضعيفة التي لا أساس لها، والتي تنسب زورا إلى رسول الله (ص)، والتي لا يقبلها علماء الحديث على أنها تصلح للبناء عليها" (٨٥).

وكابن تيمية، يجيز الشاطبي استخدام الأحاديث الضعيفة لتشجيع الناس على المشاركة في شعائر من خلال تحديد فوائد أبدية لها، "شريطة أن تكون الشعائر موضوعة بوسائل صحيحة وليس خلاف ذلك " وبألا يكون الحديث الضعيف المعني مزوراً. بيد أنه لا يمكن للمرء الاقرار بأحاديث ضعيفة حول ممارسات تتعارض مع مبادئ دينية شرعية (مثل تحريم الإسلام للرهبنة) - "الحض على مثل هذه الأمور ليس صحيحا "- أو التأسيس لممارسات تندرج تحت الوصايات العامة (مثل الصلاة) إنما ليس لها ما يبررها في تفاصيلها بالأحاديث المتينة (مثل صلاة الرغائب). اذ يقول الشاطبي مفسرا بأن تحديد يوم أو زمن ما على أن له فضيلة تفوق غيره يحتم وجود "حكم شرعي" والذي لا يمكن أن يأتي إلا من حديث مصنف صحيح أو حسن، والأخير مقبول نظرا لقربه من الأحاديث الصحيحة (٨٦).

بتأكيده على الوحدة النوعية للأحكام الشرعية، يكشف الشاطبي خلل الادعاء بأن نصوص الحديث الصحيح مطلوبة فقط في مسائل التحريم والوجوب وليس بمسائل المستحبات أو المكروهات". هذا تمييز تعسفي (تحكُّم) مع عدم وجود دليل على ذلك. بدلا من ذلك، هناك خمسة أنواع من الأحكام الشرعية (أي الأحكام الواجبة، المستحبة، الجائزة، المكروهة والمحرمة)...." ٨٧
ويشير الشاطبي إلى أن استخدام الأحاديث الضعيفة يمثل مفارقة في علم نقد الحديث الشريف:

وإذا ما كانت الممارسة الواضحة من أهل الإسلام قبول كل الأحاديث الآتية من الجميع، فلن يكون هناك أي معنى في وضعهم نظام حول قبول او تفنيد المحدِّثين، الأمر الذي اتفقوا عليه جميعا، أو في اشتراط الاسناد.... لأن جوهر المسألة هو أن يكون النبي (ص) قد قال في الواقع، بشكل يغلب عليه الظن أو بلا ريب، الحديث بحيث أننا قد نعتمد عليه في الشريعة ونستخدامه كأساس في أحكام الشريعة (٨٨).

وفي حالة الأحاديث الضعيفة، يتابع الشاطبي قائلا: " لا يغلب الظن على أن النبي (ص) قد قالها، لذلك لا يمكن للمرء بناء الأحكام على أساسها" (٨٩).

تعديل ابن حجر العسقلاني

غالبا ما يشار إلى ابن حجر العسقلاني من قبل الكتاب المسلمين فقط بأنه سيد الحديث (الحافظ)، ممثلا بما دعاه فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) "الجمع النهائي لعلم الحديث" (٩٠). وعلى الرغم من انه لا يزال يلقي بظلال مسيطرة على التراث السني المتأخر حتى يومنا هذا، فقد كان ابن حجر، في الواقع، متشككا ببعض تجاوزاته الشعبية والصوفية. فقد أجاز الاحتفال المتقشف بالمولد النبوي فقط (٩١)، وكثيرا ما كان يوصف في سير الأولياء الصالحين الصوفيين بالشكاك الرافض لتصديق أي شيء دون برهان (٩٢). بالتالي، إن موقف ابن حجر من استخدام الأحاديث الضعيفة يتكون من تعديل متحفظ على موقف السنة السائد في ضوء الاعتراضات التي بدأها ابن الجوزي وابن تيمية.

أما شمس الدين السخاوي (توفي عام ١٤٩٧/٩٠٢)، كبير تلاميذ ابن حجر، فيوضح ان معلمه يجيز استخدام الأحاديث الضعيفة المتعلقة فقط بفضائل الأعمال ومن ثم وفق ثلاثة شروط فقط:

١) أن لا يكون الحديث "شديد الضعف"، مثل رواية من قبل شخص معروف بالتزوير.

٢) أن يكون الحديث "يندرج في كنف **الأصل العام**" للشريعة وعدم وجود أدلة أكثر موثوقية تتعارض مع الحديث المعني.

٣) أن الشخص الذي يبنى على الحديث لا يعتقد بصحته، "بحيث أن ما لم يقله النبي لا يٌنسب إليه" (٩٣).

يبدو أن شمس الدين السخاوي يذكر هذه المعايير الثلاثة عن الهجوم المختصر لابن هاجر في مسألة صلاة الرغائب المعنية، والتي يطرح فيها هذه الأفكار.

الشرط الثالث لابن حجر هو الذي يمثل مساهمة فريدة في مناقشتنا. فعلى الرغم من أن ابن حجر يذكر، كمصدر الهام، الادانة القوية لابن عبد السلام بخصوص تسهيل الكذب عن النبي، إلا أن لا أحد قبله اشترط باختصار مفيد للغاية عدم اساءة فهم البناء على الأحاديث الضعيفة المنسوبة إلى النبي. إن رأي ابن حجر يحمل مسحة من قلق ابن الحاج حول الآثار المترتبة من البناء علنا على أحاديث ضعيفة بصفته أمر يتعارض مع التقوى الخاصة. فابن حجر يشترط أن الشخص الذي يعمل وفق حديث ضعيف " عدم نشره والتعريف به بحيث أنه لا يبني على حديث ضعيف ويشرَع ما ليس بشريعة، أو بحيث لا يراه بعض الجهلة فيعتقدون بأن ذلك سنة صحيحة" (٩٤).

ومن المثير للاهتمام، أن ابن حجر يظهر حساسية إزاء الوحدة النوعية للاحكام الشرعية إلا أنه يطور هذه الوحدة إلى مستوى جديد: كل الأعمال والمعتقدات الدينية تندرج تحت عنوان الشرع المقدس، وتتطلب نفس الحذر. وبالتالي تنطبق عليه شروطه الثلاثة لاستخدام الأحاديث الضعيفة حول أية مسألة: "وبأن ليس هناك من فرق بين العمل على الأحاديث بشأن الأحكام القانونية أو الفضائل، بما أنها كلها عبارة عن شرع مقدس" (٩٥). كما سنرى، كان لتعديل ابن حجر وزن كبير. بيد أنه لم يحل تماما محل الموقف السني السائد لعلماء مثل النواوي والملا علي قاري. وعلى الرغم من انه يشير باجلال إلى ابن حجر ويلقبه بـ "شيخ الإسلام"، إلا أن السيوطي يضع موقفه جانبا لصالح الموقف السني السائد. ويقول مفسرا، أن النقد اللاذع لابن حجر لم يكن مؤيدا بالقدر الكافي مسبقا بدعائم علم الحديث مثل ابن الصلاح (٩٦).

أحاديث ضعيفة بداية العصر والفترة المعاصرة

أثبت تعديل ابن حجر في الموقف السني السائد تأثيره في أوساط العلماء في بداية العصر والفترات المعاصرة. ويقدم أحد علماء الحديث من لكناو هو الشيخ عبد الحي اللكناوي (توفي عام ١٨٨٧)، المعالجة الأكثر كثافة للجدل الدائر حول استخدام الأحاديث الضعيفة، بتتبعها بدءا من أوائل الفترة الإسلامية وصولا إلى أيامه وتحديد مختلف المدارس الفكرية. وقام بذلك أولا في "ظافر الأماني"، وهو شرح للمصطلحات التقنية لنقد الحديث، ومن ثم في " الأجوبة الفضيلة"، وهو عمل أنجزه لاحقاً وعبارة عن ردود قصيرة على قضايا وثيقة الصلة. ويرفض اللكناوي التحريم القاطع باستخدام الأحاديث الضعيفة بصفتها لا أساس لها ولكنه يرفض أيضا الموقف السني السائد باعتباره "توسع سخيف" (٩٧).

وهو يشير، كما ابن تيمية، إلى أنه ينبغي إجازة الأحاديث الضعيفة عن فضائل الأعمال لأنه حتى ولو كان الحديث غير صحيح إلا أنه مع ذلك يشجع المسلمين على القيام بأعمال مستحبة بصفتها أعمالا جديرة بالثناء بالفعل (٩٨). ومثل ابن تيمية أيضا، يرفض اللكناوي الموقف السني السائد القائل بأن الاستحباب (التوصية الشرعية) لا ينطوي على إقامة حكم جديد لكنه يشير بدلا من ذلك إلى الفضيلة لعمل ما. فالاستحباب عبارة عن وضع شرعي، فكيف يمكن أن يقرّر بحديث ضعيف؟ (٩٩).

يؤيد اللكناوي في نهاية المطاف نسخة معدلة للشروط الثلاثة لابن حجر لاستخدام الأحاديث ضعيفة، مشيرا الى أن ذلك جائز فقط في حالة عدم وجود أي دليل آخر أكثر موثوقية بشأن هذه المسألة. مع ذلك، وخلافا لابن حجر وابن تيمية، يرى اللكناوي في شرط الحديث الضعيف الذي يندرج في خانة "المبدأ المعمول به في الشريعة الإسلامية" نافذة ضيقة لإنشاء "الاستحباب". فإذا لم يكن هناك أدلة أكثر موثوقية على قضية ولم يكن هناك حديث صحيح أو حسن يناقضه، عندها يمكن للحديث الضعيف أن يجعل من عمل ما أمرا مستحبا شرعا (١٠٠). ويشير اللكناوي إلى أن هذا الاستثناء الظرفي يعكس منهجية العلماء المسلمين الأوائل مثل الترمذي، الذي كان في بعض الحالات يستخلص استحبابا ما من حديث ضعيف لأنه يكون مدعوما بآراء من جانب الصحابة (١٠١). هذا القبول المتجدد للأحاديث بصفتها مؤثرة في التشريع ربما كان ينبع من الجو الإحيائي لأبحاث الحديث الهندية في أعقاب انطلاق شاه ولي الله دلهي (توفي عام ١٧٦٢)، الذي دعا إلى تكريس تنشيط الأحاديث والأساليب التفسيرية للأجيال المسلمة الأولى (١٠٢). وقد أثبتت حجة اللكناوي تأثيرها، وذلك بتحديدها موقف عالم الحديث السوري المؤثر نور الدين عتر من حلب (١٠٣).

كما تحدد تعديلات ابن حجر موقف السلفي السوري الشهير جمال الدين القاسمي (توفي عام ١٩١٤) على الرغم من أن القاسمي يقتبس الكثير على امتداد تلك الأجزاء من مقدمة "صحيح مسلم" التي تدين استخدام الأحاديث الضعيفة بأي شكل من الأشكال، ٬لا أنه يعني ان موقف السنة السائد من اجازتها خارج الأحكام الشرعية أمر مناسب أكثر (١٠٤). هذا هو "الاعتماد على رأي الأئمة"، على الرغم من أنه يضيف أن "المحققين" (العلماء الأكثر تأهيلا) يطبقون الشروط الثلاثة لابن هاجر (١٠٥).

أصدر التقليدي المغربي المستقل عبد الله الغماري (توفي عام ١٩٩٣) فتوى في مسألة استخدام الأحاديث الضعيفة، ورد أنها جائزة خارج الأحكام الشرعية. ويشير إلى أن هذا موقف "الأغلبية". بيد أنه يضيف قائلا أنه يعترف بالشروط الثلاثة لابن حجر (١٠٦). كما يعترف الغماري أيضا، على الأقل جزئيا، بالوحدة النوعية للأحكام. ويوضح أنه، على الرغم من أن فضائل الأعمال وعظات الترهيب لا تنطوي على الإكراه الشرعي، إلا أنها مع ذلك جزء من "خطاب" الله الملزم للانسانية (١٠٧).

يثير الغماري جواز استخدام الأحاديث الضعيفة في سياق حجته بعدم جواز الاستمناء. فعلى الرغم من أن الأحاديث التي تحرم صراحة هذا العمل وتهدد فاعله بدخول النار كلها احاديث ضعيفة، إلا أنه يعترف بها كدليل لأنها توفر التهديدات المخصصة للوقاية من شر هذا العمل الذي هو بالفعل محرم ضمنيا في القرآن (١٠٨).

السلفيون الحداثيون والقضاء على الخرافات (١٠٩)

سعى السلفيون الحداثيون من العلماء العرب من أمثال محمد عبده (توفي عام ١٩٠٥) ورشيد رضا (توفي عام ١٩٣٥) إلى إعادة تشكيل الإسلام العربي الأصلي من الزمن النبوي في مواجهة الزحف الغربي. هذه الرؤية للإسلام النقي، بلهجته ومحتواه، كانت عبارة عن معتقد محدث ومجرد من العديد من العناصر التي تعتبر غير منطقية أو خرافية بنظر الفكر الاوروبي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين (١١٠). وإلى جانب إصلاحيين هنود مثل السيد المحترم سيد أحمد خان (توفي عام ١٨٩٨)، أكد عبده ورضا على مركزية القرآن، المعاد تفسيره من خلال الوسائل العلمية الحديثة. وقد سعوا إلى تهميش أو تقييد الجزء الأساسي الواسع والانتقائي من الحديث، الشائع كما كان الحال مع التجسيم (anthropomorphisms) وعلم الكونيات الأرسطي المحرمان للغاية حتى زمن الحداثة أواخر القرن التاسع عشر.

اعتبر الحداثيون السلفيون الممارسات الصوفية والممارسات الدينية الشعبية، على وجه الخصوص، بأنها القوى المتوغلة التي قد قادت المجتمع المسلم بعيدا عن إسلام المسلمين المتدينين الأوائل (السلف) وصولا إلى الجهل والضلال والتخلف. وعلى الرغم من عدم الاعتراض على الصوفية كمعتقد ديني شخصي ووسيلة للتنظيم المجتمعي، فقد رفض العلماء، مثل رضا، إسناد المعجزات المستشري للصوفية إلى الأولياء كما رفضوا الشعائر غير المقدسة والتفسيرات الصوفية للكتاب المقدس. واعتبرت الصوفية بمثابة البوابة التي من خلالها اخترقت عناصر أجنبية مثل التصوف اليوناني وخرافات الشرق الأدنى الإسلام (١١١).

وقد حدد السلفيون الحداثيون الأحاديث المكذوبة المنسوبة للنبي وروايات من التراث اليهودي (إسرائيليات) باعتبارها الوسائل الإعلامية التي شرّع فيها المسلمون هذه التأثيرات الأجنبية (١١٢). وكما القرون التي سبقت ابن الجوزي، كان، جزئيا، الثمن الاجتماعي المتصور لهذه الممارسات الزائفة والأحاديث المزورة التي أضفت الشرعية عليها ما أزعج السلفيين الحداثيين.

في مصر، استهدف الإصلاحيون المؤثرون، وباستمرار، من أمثال محمد عبده وشيخ الأزهر محمود شلتوت (توفي عام ١٩٦٣) ومحمد أبو الزهراء فقيه جامعة القاهرة (توفي عام ١٩٧٤)، التقاليد الدينية الشعبية مثل الصلوات المخصصة والصيام وصلوات الجماعات المخصصة، ومهرجانات الاحتفالات الأخرى عدا العيدين .وتضمنت هذه الاحتفالات الشعبية الصلاة والصوم بمناسبة منتصف شهر شعبان، الذي، وفقا لأحاديث زائفة، فيه يحدد الله أعمار وأرزاق الناس للعام التالي. وقد رفض هؤلاء العلماء الإصلاحيين مثل هذه الممارسات لأنها غير موجودة في الأحاديث الصحيحة التي تبررها (١١٣). حتى أن عالما أزهريا منتقدا لبعض المستغربين الإصلاحيين الأوائل، هو حسين أحمد المرصفي (توفي عام ١٨٨٩)، اعترف بالتخلف والثمن الاجتماعي من جراء هذه المواد المضللة التي يروج لها دعاة مسلمون. وشكا من أن رواة القصص الدينية زرعوا العلل الاجتماعية مثل خيانة الأمانة والبطالة من خلال نشر أحاديث موضوعة مزورة و "روايات غير منطقية". فالأحاديث التي تتسم بمغفرة الله بمصطلحات غير دقيقة ومفرطة، على سبيل المثال، شجعت الناس على ارتكاب الخطيئة دون خوف من الحساب (١١٤).

وقد شخَّص السلفيون الحداثيون الأرث الحديث بأنه موطن ضعف تاريخي من الفكر الإسلامي. وعلى الرغم من انتقاداته الشديدة والأكثر حدة التي استهدفت الإسرائيليات، تولى رشيد رضا أيضا عملية تطهير الأدبيات الإسلامية من الأحاديث المزورة. ففي مجلته المنار، خصص مساحة لمناقشة الأحاديث الضعيفة التي وجدت في كتاب " إحياء علوم الدين" للغزالي (توفي عام ١١١١/٥٠٥)، وكيف استخدمت هذه الأحاديث لتبرير شعائر لا أساس لها (١١٥). ورفض قبول الأحاديث غير الموثوقة في أي عمل عن الأحاديث، متسائلا على الصعيد البلاغي كيف يمكن لعالم مكرس للسنة كابن حنبل يمكن أن يشمل مادة مزورة، وعن علم ومعرفة، في كتبه ويلقي ظلالا من الشك على الإرث الصحيح للنبي (١١٦). أما محمود أبو رية، تلميذ رضا، (توفي عام ١٩٧٠) فقد نقل عن أستاذه تأكيده بأن العمل على الأحاديث الضعيفة وسردها "فتحت على هذه الأمة بوابة الغلو في الدين وزيادة شعائرالعبادة المجهدة التي تتعارض مع يسر الإسلام، إلى درجة أنها صنعت من الدين طقوساً. ثم يضيف شاكيا،" هذا على الرغم من حقيقة أن معظم الناس يقصرون في تنفيذ معظم شروطهم الأساسية مثل الصلوات اليومية" (١١٧).

يثني أبو ريا على تقييم معلمه بخصوص استخدام الأحاديث الضعيفة في هجومه اللاذع على العلوم السنية التقليدية لنقد الحديث ووضع الأحاديث في الشريعة الإسلامية، في كتابه " أضواء على السنة المحمدية" (١٩٥٨). ففي فصل مطول مكرس لتقويض موثوقية أبي هريرة بصفته ناقلا الحديث (محدّث)، يقوم أبو ريا بالتعريف عنه بصفته الأصل للتمييز الخاطئ والمنقوص للأحاديث التي تتعامل مع الحلال/ الحرام وتلك المتعلقة بمواضيع أخرى. فبحسب ما يقول أبو ريا، لقد كان أبو هريرة هو الذي ينقل بشكل غير صحيح عن النبي قوله، " إذا كنت لم تحلل حراما او تحرم حلالا ونقلت المعنى الكامل من الحديث عندها لا ضرر من روايته " (١١٨). ويرد أبو ريا على ذلك بنحو معاكس فيقول بأن التعاليم الصحيحة للنبي والمتعلقة بنقل كلماته تلخص في الحديث المشهور الذي يضمن النار لأولئك الذين

يكذبون عن النبي محمد (١١٩). نعم، لقد أجاز العديد من العلماء الأحاديث الضعيفة حول فضائل الأعمال، لكن " كبار الأئمة حرّموا ذلك"، بحسب ما قال أبو ريا. وهنا يعتمد أبو ريا على كتابات ابن تيمية كبرهان (١٢٠).

أدان محمود شلتوت، كما رضا وأبو ريا، الإسرائيليات، وخاصة تلك التي وردت في هذا النوع من الأدبيات التي كرس معظم كتاباته لها: تفاسير القرآن الكريم (التفسير). فبدلا من إزالة الأحاديث الضعيفة والمزورة التي وجدت في التفاسير القرآنية، قام الكثير من العلماء باغداق شرهم على الناس وعلى القرآن "، قال شلتوت شاكيا. وكان هذا إهمالا جسيما في أداء الواجب، بما أنه "كان يليق بهؤلاء العلماء أكثر وضع حاجز بين هذه الأحاديث وبين الناس يجنبهم البلبلة بشأن هذه القضايا المرتبطة بالغيب...."
كان على العلماء حماية جموع المسلمين من الأحاديث الغريبة وغير الموثوقة، لأن الناس لديهم، "بحكم طبيعتهم، تعلقا بسماع وقراءة الغرائب". هذا التعلق يصرف الجماهير فحسب عن "أي انعكاس مفيد لتلك الآيات القرآنية التي تتعامل مع المعتقدات والأخلاق والأفعال الحسنة " (١٢١).

أما محمد الغزالي (١٢٢)، الأزهري المصري المؤثر الذي سار على خطى شلتوت، (توفي عام ١٩٩٦)، فقد ردد انتقادات أستاذه للأحاديث الضعيفة. وفي كتابين حظيا بشعبية كبيرة ("السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، الذي طبع ١٤ مرة على الأقل، و"تراثنا الفكري" الذي طبع ٩ مرات على الأقل) يحدد الغزالي التداعيات الاجتماعية للأحاديث غير الموثوقة. " في الواقع، لقد حجبت سُحب الأحاديث الآفاق الثقافية للإسلام ..."، يقول الغزالي بأسف، تماما كما تم تحريف معاني الأحاديث الصحيحة أو إساءة تطبيقها (١٢٣). كما يشير إلى كيفية تأثير الأحاديث المزورة والموضوعة في العصر الحديث على المعتقدات والمجتمع والسياسة والقانون. " في الواقع، أستطيع القول أن هذا يأتي على حساب تلك الحقائق النقية التي جلبها أعظم حامل للرسالة"، قال الغزالي. وهكذا، لا ينبغي الاجازة " للأحاديث غير الموثوقة لإيصال "مبادئ التعليم والتقاليد والسمات المميزة للمجتمع والمطلوبة من قبل الرأي العام لترسيخها على أنها علامات عن حقيقة الإسلام والأهداف في الحياة ... "(١٢٤).

أما في عمله اللاحق، كتاب "تراثنا الفكري"، فيتبع الغزالي شلتوت أكثر في رفضه بشكل قاطع استخدام الأحاديث النبوية الضعيفة والأحاديث في التفسير. في الواقع، يشير الغزالي إلى أن الأزهر جمع فريق عمل لتطهير التفاسير من المواد الضعيفة والمزورة (١٢٥). وتعليقا على ممارسات عامة كانت لعلماء مسلمين سابقين تتعلق بضم أحاديث ضعيفة ومزورة في مجموعاتهم، يسخر الغزالي مما يبدو أن علماء مثل ابن حنبل قاموا به من جمع لمسودات كتب الحديث ثم ماتوا قبل أن يتمكنوا من تطهيرها من تراث وعادات لا أساس لها من الصحة (١٢٦).

على الرغم من أنه يصر على أن الأحاديث الضعيفة لا مكان لها في عالم الشريعة أو العقيدة، إلا أن الغزالي يجيز بالفعل استخدام بعضها في مجالات راسخة جيدا بواسطة القرآن والسنة. "يجوز الانصياع لأحاديث ضعيفة حول قضايا هامشية أو حيث توفر مؤشرات إضافية حول ما تم بالفعل ترسيخه بالبراهين المعتبرة من كتاب الله وسنة رسوله. لقد كان هذا السبيل هو الذي سلكه علماؤنا في الماضي ... "، قال الغزالي (١٢٧). كان الغزالي إصلاحياً يسير في ركب كل من رضا وشلتوت، لكنه كان أيضا كاتبا شعبيا جدا. وقد تكون فائدة الأحاديث الضعيفة من أجل نسج كلام عادي مقنع قد أثبتت جاذبيتها جدا بالنسبة له ولذلك لم يدع إلى فرض تحريم شامل على استخدامها.

في كتابه التقليدي من الطراز الأول " فقه السيرة" حول الحياة المثالية للنبي الصادر عام ١٩٦٤ (نشر مرات عديدة

منذ ذلك الحين)، يدافع الغزالي عن هذا الاستخدام المحدود للأحاديث الضعيفة ضد هجمات السلفيين التقليديين الذين رفضوها بشكل قاطع (أنظر أدناه). وردا على الانتقادات الموجهة اليه بسبب الأحاديث التي استخدمها في الطبعات الأولى من الكتاب، دعا الغزالي عالم الحديث السلفي التقليدي الرائد محمد ناصر الدين الألباني (توفي عام ١٩٩٩) لتضمين تعليقاته حول اعتمادية وموثوقية هذه الأحاديث كحواشي في الطبعة الثانية من الكتاب. وردا على الألباني، يشير الغزالي أنه كان صارماً قدر الإمكان في استخدام الأحاديث الموثوقة فقط. مع ذلك، وبما أن القارئ قد يواجه الحالات التي يصنف فيها الألباني الحديث بأنه ضعيف، يوضح الغزالي منهجه: "يمكن أن يكون الحديث ضعيفا وفقا لأكثرية علماء الحديث، لكني قد أنظر في المتن، وأجد أن معناه يسير وفقا لآية من كتاب الله أو لحديث من صحيح السنة، لذلك لا أرى أي ضرر في روايته". فالغزالي يجيز هذا، "بما أن الحديث لم يجلب أي شيء جديد في عالم الشريعة أو فضائل الأعمال، ولا أضاف أي شيء ما عدا التفسير إلى ما سبق ووِضع من خلال الأصول المعينة للإسلام". وهذا يتفق مع المنهجية المتبعة لدى علماء السنة، يضيف الغزالي (١٢٨).

السلفيون التقليديون والرفض التام للأحاديث الضعيفة

الرفض الأكثر صخبا لاستخدام الأحاديث الضعيفة بداية العصر والفترات المعاصرة تأتي من المدرسة الفكرية السلفية التقليدية. فقد أثر الفكر السلفي المتجذر في تعاليم المجددين مثل محمد حياة السندي (توفي عام ١٧٥٠)، وشاه ولي الله الدهلاوي، على علماء مثل عبده ورضا عن طريق تمييز أعمال ابن تيمية وجعلها الأبرز، ورفض الولاءات الجامدة للمدارس الشرعية والقاء ظلال الشك حول الممارسات الصوفية الشعبية. في المقابل، أثرت الحداثة السلفية لرضا لاحقا ومباشرة على التقليديين السلفيين مثل الألباني، الذي بدأ عمله كناقد للحديث عندما قرأ مقال رضا في "المنار" حول الأحاديث الضعيفة في " إحياء علوم الدين" (١٢٩).

أما السمة البارزة للنهضة في القرن الثامن عشر والحركات الإصلاحية فكانت الدعوة إلى العودة إلى القرآن والسنة بدلا من الولاء المفرط للمدارس الشرعية القائمة. هذا الأمر حتَّم تعزيز التركيز على دراسة الأحاديث كوسيلة أساسية للوصول إلى السّنة مباشرة (١٣٠). نضج الاهتمام المتجدد بالأحاديث في القرن الثامن عشر في محاولة لإعادة إنشاء الطرق الصارمة والحاسمة لنقاد الحديث الأوائل مثل البخاري ومسلم .وأدى ذلك إلى قيامة المدارس الرافضة لاستخدام الأحاديث الضعيفة.

إننا نرى تزايد القلق من استخدام الأحاديث الضعيفة في كتابات المجدد السلفي في القرن الثامن عشر محمد بن اسماعيل الأمير الصنعائي (توفي عام ١٧٦٨). وكما ابن الوزير، العالم اليمني السابق الذي كان يكن له تقديرا عاليا، لا يوافق الصنعائي على تسجيل أو نقل أحاديث غير موثوقة بحجة أن أسانيدها متاحة لأجل التقييم. هذا عذر لا يمكن الدفاع عنه، كما يقول، بما أن لا الجماهير ولا أكثرية العلماء مؤهلين لدراسة الأسانيد للتأكد من صحتها (١٣١). ومع الإشارة إلى الموقف السني السائد بشأن قبول الأحاديث الضعيفة، يشير الصنعائي إلى الحديث النبوي " من حدث عني بحديث يِرى أنه كذب فهو أحد الكاذبِين " بأنه يعني أن استخدام الحديث المشكوك به يعتمد على ما إذا كان الشخص يعتقد أم لا بأن النبي قد قاله بشكل أو بآخر. وهنا يستشهد بأحد أوائل علماء الحديث السابقين الدارمي السمرقندي (توفي عام ٨٦٩/٢٥٥) وهو يعلم تلميذه الترمذي (توفي عام ٨٩٢/٢٧٩) أن الغموض حول تفاصيل حديث ما واسناده لا يترتب عليه "الكذب عن النبي". هذا التحذير ينطبق فقط على الشكوك الجدية حول حديث له أي أساس في الخطاب النبوي. وكنتيجة طبيعية، وإذا كان من المرجح أن الحديث لم يصدر عن النبي، فإنه لا ينبغي

استخدامه على الاطلاق (١٣٢). وكابن تيمية، يستثني محمد الصنعائي استخدام الأحاديث الضعيفة من القبول كدليل على الاستحباب الشرعي ولكن ليس كدليل على فضائل الأعمال ومواعظ الترهيب (١٣٣).

كان العالم اليمني محمد بن علي الشوكاني (توفي عام ١٨٣٤)، والذي درس مع جيل تلاميذ الصنعائي، هو الذي فسّر الوحدة النوعية للأحكام الشرعية بصفتها تحريما شاملا لاستخدام الأحاديث الضعيفة. وفي تجميعه للأحاديث المزورة الموضوعة، يرفض الشوكاني التمييز بين الفضائل والأحكام الشرعية في موقف السنة السائد:

في الواقع كل قوانين الشريعة الإسلامية هي على قدم المساواة ،لا فرق بينها. لا يمكن وضع أيا منها إلا بأدلة تكفي كحجة. وإلا فإنه سيكون تقولاً على الله. وهذا يحمل العقاب المعروف .... " (١٣٤).

أثر فكر الشوكاني بخصوص توظيف الأحاديث الضعيفة، مباشرة، على أبرز السلفيين التقليديين الذين أتوا من بعده. فالشخصية المؤسسة لحركة أهل الحديث الهندية، صديق حسن خان (توفي عام ١٨٩٠) من بوبال، يذكر الشوكاني بتقدير في مجموعته عن الأدعية النبوية، "نزل الأبرار". ويتبع خان الشوكاني في رفض الأحاديث الضعيفة في مسائل الاستحباب، والفضائل والترغيب /الترهيب. " إن الموقف الصحيح الذي لا مفر منه هو أن الأحكام الشرعية جميعها على قدم المساواة، لذلك لا يليق العمل على حديث حتى يكون معتبرا صحيحا أو حسنا ... "، قال خان (١٣٥). وفي عمله التفسيري، "فتح البيان" يرفض خان التراخي السني السائد بشأن استخدام أحاديث ضعيفة لأغراض التفسير أيضاً (١٣٦). أما القاضي وعالم الحديث السلفي المصري العظيم أحمد شاكر (توفي عام ١٩٥٨) فقد ردد أيضا موقف الشوكاني، وكذلك فعل عبد الرحمن المعلمي (توفي عام ١٩٦٦)، وهو عالم الحديث اليمني الذي عمل محررا لدار نشر " دائرة المعارف العثمانية " في حيدر آباد (١٣٧). أما الراحل العليم اللبناني صبحي الصالح فقد رفض وبشكل مشابه تماما استخدام الأحاديث الضعيفة. فقد قال بأن مجموعة الأحاديث الصحيحة والحسنة لا تكفي المسلمين فحسب، " بل وأننا لا نشعر في قرارة نفوسنابالإيمان بموثوقية الأحاديث الضعيفة". فبعد كل شيء، هذا هو السبب الذي جعلنا ندرجها في خانة الأحاديث الضعيفة " (١٣٨).

أما الرفض الأشد والأكثر تعبيرا بخصوص استخدام الأحاديث الضعيفة لأي غرض فيأتي من العالم السلفي التقليدي الأكثر تمردا وتأثيرا في القرن العشرين وهو السوري محمد ناصر الدين الألباني (توفي عام ١٩٩٩) (١٣٩). وكالسلفيين الحداثيين، يحدد الألباني أسباب العديد من المعتقدات الخرافية التي لا أساس لها على أنها أحاديث ضعيفة ومزورة (١٤٠). ويشير إلى حجج العلماء بجواز السعي إلى الشفاعة عند الله (المكروهة جدا عند السلفيين) من خلال التوسل بالنبي أو الأولياء الصالحين: إن الأحاديث الضعيفة التي تجيز هذه الشفاعة مقبولة كدليل لأن "الأحاديث الضعيفة يتم التصرف وفقها طالما أن عيوبها ليست خطيرة وطالما أنها تتعلق بأمور الترهيب والترغيب". ويعارض الألباني بشراسة على أن مسألة جواز السعي إلى الشفاعةهي مسألة حلال/ حرام شرعية وليست مسألة ترهيب/ ترغيب. إن مسألة الشفاعة أثقل وأعظم حتى من كونها مجرد مسألة شرعية، فهي مسألة لاهوتية. في الواقع إنها تنطوي على" الشرك " الصريح (١٤٠).

بناء على معالجة استخدام الأحاديث الضعيفة من قبل جمال الدين القاسمي وأحمد شاكر، يرفض الألباني صراحة أولئك الذين يدعون الإجماع حول جواز استخدام الأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال. ويستشهد كدليل على ذلك باعتراضات من عمالقة مثل مسلم بن الحجاج، فضلا عن شخصيات أقل أهمية مثل ابن حزم. وبعد تقديمه رفض

مسلم للأحاديث الضعيفة، يؤكد الألباني بقوله، " ما أدين لله به، وما أنا مؤمن به هو أن الأحاديث الضعيفة لا يجب التصرف وفقها مطلقا، لا في الفضائل، ولا في الأشياء المستحبة ولا في أي أمور أخرى" (١٤٢). وهو يقتبس حرفيا من الشوكاني قوله عن الوحدة النوعية للأحكام- "كل الأحكام على قدم المساواة" (١٤٣).

في نصه المنقح اولانتقادي لـ " الجامع الصغير" للسيوطي وملحقاته ليوسف بن إسماعيل النبهاني (توفي عام ١٩٣٢) (نُشر ما بين عامي ١٩٦٩-١٩٧٤)، يشير الألباني إلى شروط ابن حجر الثلاثة. بيد أنه يوضح بذكاء كيف يمكن لهذه الشروط أن تمنع بشكل فعال استخدام الأحاديث الضعيفة تماما. أولاً وقبل كل شيء، إن الشرط بأن يعرف الشخص أن الحديث ليس ضعيفا للغاية أو مزوراً يتطلب إما فهما قوياً لنقد الحديث أو استشارة خبير، وكلاهما نادر في العصر الحديث. فضلا عن ذلك، إن الناس الذين يدعون اتباع الشروط الثلاثة للأحاديث الضعيفة كثيرا ما ينتهكون هذه القاعدة. وبما أن ليس لديهم خبرة كبيرة في نقد الحديث، فإنه كلما حذرهم شخص على دراية بالأحاديث من ضعف حديث "يركنون على الفور إلى المبدأ المزعوم هنا "بأن الأحاديث الضعيفة يبنى عليها في فضائل الأعمال"، وإذا ما ذكرت هذا الشرط الأول (أي أنه لا يكون ضعيفا جدا أو مزوراً) فإنهم يصمتون ولا ينبسون بكلمة".

أما بالنسبة للشرط الثاني- أن الحديث الضعيف يتم ادراجه تحت مبدأ عام للشريعة، فإنه في هذه الحالة هو حقا المبدأ، وليس الحديث، الذي يتم التصرف على أساسه. هنا دور الحديث "شكلي، وغير حقيقي...". أما بالنسبة للشرط الثالث، يعلق الألباني بقوله "لقد تعلمت أن الغالبية العظمى من أولئك الذين يعملون على الأحاديث الضعيفة في الفضائل لا يعرفون ضعفها، وهذا ضد الهدف من الشرط" (١٤٤). هنا يتمحور اعتراض الألباني على فكرة غير مسبوقة: لماذا يقوم الناس الذين سمعوا واعظاً ينقل أحاديث الترهيب بالبناء عليها إذا كانوا يعتقدون بأن النبي لم يقلها؟

في الاقتباس المطول، يحيي الألباني أيضا ملاحظات الشاطبي حول التناقض بين الالتزام السنة بصحة النص واستخدام الأحاديث الضعيفة. ويتساءل ببلاغة "ما هو الغرض من نقد الحديث "إذا كنا نوظف أحاديث يصنفها العلم بأنها غير موثوقة؟ (١٤٥). وقد لاقى التحريم القاطع باستخدام الأحاديث الضعيفة كما
عبّر عنه الألباني قبولا بين علماء الحديث السلفيين التقليديين البارزين أيضا، مثل السعودي عبد الله السعد (١٤٦).

وقد أثبت رفض التقليديين السلفيين استخدام الأحاديث الضعيفة بأنه إحدى المعتقدات التي عفا عليها الزمن لتلك المدرسة الفكرية. فبدءا من حسن خان، أنتج العلماء التقليديون السلفيون نوعا من الكتب المخصصة لفرز الأحاديث الضعيفة من الأحاديث المتينة في كتب الحديث التي تشكل الركيزة الأساسية للتقليد السني. وقد ألف خان كتابه "نزل الأبرار" لتلخيص الكتب السابقة عن الأذكار، مثله في ذلك مثل النواوي، فقط لتطهيرها من أي صفات منسوبة للنبي أو الأولياء الصالحين المسلمين وابعاد المصلين عن القرآن والسنة الصحيحة (١٤٧). وقد ألف الألباني سلسلة من الكتب التي تحدد الأحاديث الضعيفة الموجودة في الأعمال المشهورة مثل كتاب "الترغيب والترهيب" للمنذري (توفي عام ١٢٥٨/٦٥٦)، و" الجامع الصغير" للسيوطي، و "الأدب المفرد" للبخاري، وأخيرا الأجزاء الأربعة من " سنن" أبي داوود، الترمذي، النسائي، وابن ماجة (١٤٨).

هذا الرفض للأحاديث الضعيفة هو جزء من الرؤية المعرفية السلفية التقليدية الأكبر، التي تقسم الأحاديث إلى تلك الصحيحة التي تستحق الشمول في الخطاب الديني وتلك الضعيفة التي ليست كذلك. وقد صوّر العلماء، مثل الألباني، هذا التقسيم على أنه إعادة تشكيل لنظرية المعرفة لأهل الحديث الأوائل، الذين كانوا يصفون الأحاديث بأنها بـ

"الضعيفة" أو "المتينة" إلى حين ظهور تصنيف الحسن الوسطي في الثلث الأخير من القرن التاسع . وعلى عكس العلماء مثل بن حنبل الذي أجاز البناء على أحاديث "ضعيفة" مؤكدة، يصنف الألباني مثل هذه الأحاديث على أنها صحيحة. فالصحة والامكانية سمات منسجمة في نظر الألباني. هذا التقسيم من شقين للأحاديث أثار حفيظة العديد من غير السلفيين، الذين يرون فيه رفضاً للتقسيم السني القديم للأحاديث الى ثلاث مستويات: صحيح / حسن / ضعيف والقبول السائد للبناء على الأحاديث الضعيفة. هؤلاء النقاد يعتبرون تقسيم السنن الأربعة إلى أحاديث ضعيفة ومتينة أمرا منافيا للعقل. إذ يؤكد النقاد بأن المؤلفين لهذه المجموعات العظيمة قد ضموا الأحاديث التي كانت إما صحيحة على أساس الإسناد لديهم، مدعومة بالممارسة المجتمعية، وإما موثوقة بما يكفي لاستخدامها في المجالات غير الشرعية. فجميع المحتويات كانت قابلة للتطبيق في مجال ما أو غيره.

أثرت المدرسة التقليدية السلفية للألباني أيضا، وبشدة، على العالم المصري المحبوب والمثير للجدل يوسف القرضاوي، الذي تجمع كتاباته حول الأحاديث الضعيفة بين اهتمامات الحداثة والسلفية التقليدية (١٥٠). وفي كتابه " كيف نتعامل مع السنة النبوية" الذي يشكل علامة فارقة، يشير إلى أن الأحاديث الضعيفة كانت جائزة في فضائل الأعمال وفقا لشروط معينة، " لكن كثيراً من المسلمين استغلوا بشكل سيء استخدامها وضلوا عن الصراط المستقيم ولوثوا نبع الإسلام الصافي جدا".

وكما رضا والألباني، يلاحظ القرضاوي بأن "كتب الوعظ، والرقائق، والصوفية تزخر بهذا النوع من الحديث "، بصفتها تفاسير (١٥١).

ويدعم القرضاوي استنتاج الألباني بأن الشروط الثلاثة لابن حجر تحرم بشكل فعال استخدام الأحاديث الضعيفة ويشيد بأعمال الألباني التي تحدد الأحاديث ضعيفة في مجموعات الركائز الأساسية للحديث (١٥٢).

كما ابن الجوزي، يؤكد القرضاوي على الكلفة الاجتماعية التي ينطوي عليها استخدام أحاديث ضعيفة في الخطاب الديني العام . فهو يذكر أنه حتى لو كانت الأحاديث المستخدمة في الترغيب/ الترهيب لا تحدث أي أحكام شرعية، إلا أنها على الرغم من ذلك توصل جانبا من جوانب النظرة الدينية العامة.
وإدراكا منه بأن ملاحظته تعني انحرافا عن إرث معظم علماء أهل السنة ما قبل الحداثة، يصر القرضاوي على ملاحظته بقوله،" حتى ولو كان أئمتنا السابقين لم يلاحظوا ذلك". ويدعو القارئ إلى أن يقدِر "ما يستتبع استخدام مثل هذه الأحاديث من حيث تخريب النصاب الذي عينه المشرِع الحكيم للالتزامات والأعمال". ويتابع قائلا،" كل فعل، مأمور به أو ممنوع، له سعر في نظر المشرع فيما يتعلق بأعمال أخرى". ويخلص إلى أنه لا يجوز بالنسبة لنا أن نتجاوز " الكلفة" المناسبة المخصصة لهذا العمل من قبل الله في القرآن والسنة الصحيحة (١٥٣).

يرى القرضاوي بأن المنبر والاحتفالات الدينية الشعبية هي المجالات الأكثر خطورة لإساءة استخدام الأحاديث الضعيفة. ويحث خطباء الجمعة على تدوين الأحاديث المعتمدة فقط وتجنب تلك الضعيفة والمزورة"، التي أصبحت، وبشكل مأساوي، عبارة عن سلع تجارية للكثير من الخطباء والمرشدين الدينيين (١٥٤). ففي احدى الاحتفالات بذكرى مولد النبي سمع الدعاة وهم يروون حديثين فقط من الأحاديث غير الضعيفة!، بحسب ما قال القرضاوي (١٥٥).

في القرن العشرين، كان المعارض الفكري الأشرس للسلفية الحداثية لعبده ورضا وللسلفية التقليدية للشوكاني، على حد سواء، هو محمد زاهد الكوثري (توفي عام ١٩٥٢).

صعد الكوثري، التابع العثماني بسبب الاقتلاع الشركسي، إلى مستويات عالية في البيروقراطية الدينية في اسطنبول قبل أن يلوذ بالفرار من الجمهورية التركية الوليدة في عام ١٩٢٢ ليستقر بعد ذلك بوقت قصير في مصر. وبامتلاكه سيطرة قل نظيرها على اتساع وعمق التراث العلمائي السني ولسانا حاداً ولاذعا، صاغ الكوثري، المؤيد للحنفية والأشعرية والصوفية، عدداً لا يحصى من المقالات والكتيبات ضد تلك التي كان ينظر إليها على أنها تخل عن المؤسسات التقليدية للمذاهب، اللاهوت التأملي والصوفية.

في ضوء معتقداته الشديدة والعنيفة، قد يكون موقف الكوثراني من استخدام الأحاديث الضعيفة هو الذي شكل الموقف الوحيد الذي بشترك فيه مع خصومه السلفيين. فهو يدعم ابن حجر في شروطه الثلاث، مشيرا إلى أن العديد من كبار أساتذة الحديث عبر القرون قد أكدوها (١٥٦). بيد أن الكوثري يمضي في دعم الرفض القاطع لاستخدام الأحاديث الضعيفة التي تقدم بها مسلم و الشوكاني (وهو يعزو أيضا هذا الموقف إلى البخاري). فهو يشير إلى أن "لديهم حجة قوية حول تلك القضية بحيث لا يمكن تجاهلها **(ولهم بيان قوي في المسألة لا يُهمل)**. ويدعم الكوثري الرفض القاطع للأحاديث الضعيفة أكثر بمحاولة تحييد تصريحات ابن حنبل وابن مهدي التي تجيزها. فهو يقول بأن هذين العالمين أجازا التراخي في نقل وتسجيل الأحاديث الضعيفة ولم يجيزا استخدامها كدليل، "كما يظهر بوضوح لأولئك الذين يبحثون في بياناتهم " (١٥٧).

يكشف الكوثري عن السبب وراء هذا الاتفاق غير المحتمل مع نظرائه من خصومه السلفيين: مخاطر الاستشراق. فبمناقشته حديث للخليفة أبو بكر يأمر فيه بسحب احدى السجينات وإيوائها، يوجه الكوثري اللوم إلى الدارقطني، عالم الحديث الشافعي الكبير في بغداد، (توفي عام ٩٩٥/٣٨٥) لإدراجه هذا الحديث في سننه دون تنبيه القارئ إلى عدم موثوقيته. ويفسر ذلك بقوله، " وبعض العلماء، ممن آفاق فكرهم ضيقة، قدموا الفرص لأمثال غولدزيهر لمهاجمة الإسلام والتاريخ الإسلامي بصمتهم عن الروايات الكارثية التي ينقلونها " (١٥٨). فأولئك العلماء الذين يأخذون بالموقف السني المتساهل السائد بشأن استخدام الأحاديث الضعيفة "يدمرون حامية لأجل بناء كوخ"، يقول الكوثري محذرا (١٥٩).

ليس هناك من شيء جيد تربويا ناتج عن هذه الأحاديث الضعيفة والمزورة يمكن أن يشكل سبيلا للخروج من الالتزامات التي تحدثها. وفي مقال لاحق، ينبه الكوثري المسلمين ويدعوهم إلى توخي الحذر بشأن أي حديث يقدم عن سيرة النبي وسير المسلمين الأوائل. وقال محذرا بأن المستشرقين الغربيين يستغلون هذه القصص لتقديم الإسلام بصورة كريهة ومتخلفة. حتى أن السيرة الشهيرة لابن إسحاق لا يمكن الاستشهاد بها دون تمحيص، بما أن مؤلف الكتاب اعتمد على ناقلين غير موثوقين للأحاديث (١٦١).

المدافعون عن التراث السني المتأخر

في مواجهة الحداثة والسلفيين التقليديين، أيدت إحدى المدارس الإسلامية الفكرية الموقف السني السائد للنووي والسيوطي. فالعلماء الذين يندرجون في هذا المعسكر يتماهون عموما مع التراث السني المتأخر: ولاء وانتماء، على شاكلة الانتماء لنقابة، للمدارس السنية الشرعية، مدرسة اللاهوت التفكري لأبي موسى الأشعري والطرق الصوفية. مثل هؤلاء العلماء يعلنون أن أبعاد الإسلام ما قبل الحداثة هي بالضبط التي يلعنها السلفيون الذين يشكلون علامة متميزة في مسار الاسلام الصحيح. فقد كان الموقف السني السائد في قبول الأحاديث الضعيفة السمة المميزة للتقليديين السنة المتأخرين، الذين يستشهدون بما يزعمون أنه إجماع للعلماء السنة ما قبل العصر الحديث حول هذه القضية كدليل.

في الواقع، وفي أوائل العصر الحديث، اتسمت الأحاديث الضعيفة بلهجة باروكية بين التقليديين السنة المتأخرين. فقد سمح شيخ الأزهر والفقيه اللاهوتي في مصر برهان الدين إبراهيم البيجوري (توفي عام ١٨٦٠) بالأحاديث الضعيفة حتى في عالم اللاهوت السامي. ففي توضيحه أن "الأحاديث الضعيفة يمكن البناء عليها في فضائل الاعمال" في سياق أسماء الله وصفاته، قال إنه حاول تبرير هذا التراخي الذي لم يسبق له مثيل عن طريق التمييز بين لاهوت العقيدة ولاهوت العمل .وأكد البيجوري على أن المعلومات التي يمكن للمسلمين أن يجنوها من الأحاديث الضعيفة حول صفات الله التي توفرها هذه الأحاديث لا تؤثر على الاعتقاد بالله (!)،وإنما تأثيرها الوحيد هو على أفعالهم (١٦٢).

يتناول أيضا الباحث الهندي الحنفي ظفر أحمد الطهناوي (توفي عام ١٩٧٤) الموقف السني المتساهل في كتابه " قواعد الحديث " (١٦٣). ويشكل موقفه جزءا من رده على السلفيين الهنود، الذين اتهموا المذهب الحنفي بإنكار الأحاديث النبوية وما تستحقه من الاحترام. وتعمل حجة الطهناوي بشأن الاستخدام غير المشروط للأحاديث الضعيفة خارج أحكام الشريعة كبند رئيس في حجة أكبر هي أن المدرسة الحنفية كانت تستجيب دائما للأحاديث، حتى تلك التي تحمل أسانيد باهتة، وذلك ضمن إطار شرعي أوسع (١٦٤).

أما أنصار الموقف السني السائد أوائل العصر الحديث والمعاصر فهما القاضي العثماني ومؤلف كتاب عن الحديث النبوي ويدعى يوسف النبهاني (توفي عام ١٩٣٢) وكبير علماء الحديث السوري والمحرر عبد الفتاح أبو غدة (توفي عام ١٩٩٧) (١٦٥). كما يحاجج المعاصران التقليديان من البيئتين الأميركية والانكليزية حمزة يوسف من معهد الزيتونة وجبريل فؤاد حداد (ومقره في بروناي) بشأن القبول السني السائد للأحاديث الضعيفة ضد المعارضين السلفيين (١٦٦).

أخ آخر من عائلة الغماري المستقل يستحق ذكرا خاصا بسبب وضعه الفريد. إذ يبدو أن أحمد بن الصديق الغمري (توفي عام ١٩٦٠)، الأخ الأكبر سنا لعبد الله (أنظر أعلاه)، بأنه يتماشى بشكل واضح مع التراث السني المتأخر في دفاعه المتفاني عن الصوفية والعشق لآل النبي الذي يقارب المذهب الشيعي – فهو يحاجج بالقول بأن علي كان أفضل وأكثر دراية من جميع صحابة النبي وأن فاطمة كانت القطب الأول " ومنبع المعارف " (١٦٧). بيد أن أحمد الغماري يشبه في منهجه، إن لم يكن في مواقفه، والى حد بعيد، السلفيين التقليديين الذين يزدريهم. فقد رفض بشدة "بدعة التقليد"، وأكد أن علماء المسلمين الحقيقيين هم الذين "لم يكن لديهم إمام غير رسول الله ولا مذهب آخر غير شريعته " (١٦٨).

في حجته المطولة في كتابه بأن الموقف المفضل في المذهب المالكي بأن على المسلمين أن يصلُّوا وهم يعقدون أيديهم

إلى الأمام، وليس على جنوبهم، يأخذ احمد الغماري بموقف السنة السائد بأن الأحاديث الضعيفة مقبولة في مناقشة قضايا الفضائل والاستحباب (١٦٩). بيد أن حجته لا تنبع من أي تمييز بين هذه المسائل الخفيفة والعبء الحرج للإثبات اللازم للفرائض والمحرمات. بدلا من ذلك، يكشف احمد الغماري ألوانه " السلفية" الحقيقية من خلال تجاوز الجسم التاريخي للفكر الشرعي الاسلامي والعودة إلى أساليب العلماء الأوائل. ويوضح أن الفقهاء المسلمين المؤسسين ومدارسهم الشرعية الأولى كانت تتقبل بانتظام الأحاديث ضعيفة حتى في المشاكل الشرعية العظيمة الشأن. فإذا ما بحث المرء في الواقع في الأحاديث التي استخدمتها المذاهب في الأصل باعتبارها أحاديث الأحكام، بحسب ما يشير الغماري، فإن ما يقدر بالنصف لا يعول عليها من منظور الإسناد الصارم والدقيق. وقد تم قبول هذه الأحاديث كبراهين لأنها دعمت وأيدت القياس أو تم تأكيدها بالممارسة أو الاجماع (١٧٠).

استنتاج

يشكل نقاش المسلمين حول استخدام الأحاديث غير الموثوقة جزءا من الخطاب الدائم حول طبيعة الحقيقة في الكتاب المقدس والكتاب التاريخي: هل أن الحقيقة في الكتاب المقدس والتاريخ تتطابق مع الواقع أو من خلال العمل كمنفعة ما؟ هل تملك طبقة ولاة الأمر اتخاذ هذا القرار حول طبيعة الحقيقة لأجل الجماهير، وهل يمكن لهذه الفئة أن تنغمس في الأكاذيب السطحية من أجل تقديم حقائق أكثر عمقا؟ هذا النقاش القديم والأكثر عالمية يتطلب منتدى أكبر من مقال للمناقشة.

من منظور مقارِن إبراهيمي، اليهودية والمسيحية تعاملتا أيضا مع الضغط بين طلب المنفعة وأولوية الصحة النصية (١٧١). بيد أن أيٍ من التقليدين لم يضع نظاما مفصلا على هذا النحو الذي للإسلام السني .فتصنيفه مقبولية النصوص الثابتة وفقا لأصالتها وصحتها واسنادها إلى مستويات الخطاب الديني هو تصنيف فريد من نوعه على حد علمي.

أجاز السنة الأوائل إدخال الأحاديث المشكوك في صحتها في المحاضرات والحوارات حول الأخلاق، الوعظ والتاريخ لأنهم رأوا بأن هذه الموضوعات تقع خارج مجال الاختصاص الحقيقي للدين: الشرع والشعائر.

قبلت العقيدة السنية عموما هذا التراخي بسبب الفائدة التربوية العالية التي تقدمها العديد من هذه الأحاديث غير الموثوقة، التي غالبا ما تكون ملونة ومقنعة. ولم تكن هناك من اعتراضات عليها إلا حتى ستينات القرن الثاني عشر عندما ارتفعت اعتراضات كبيرة على ذلك.

فقد رأى ابن الجوزي وأولئك الذين تأثروا به أن تلك الآثار على وجه التحديد التي كانت تتركها هذه الأحاديث غير الشرعية على السلوك والممارسة الدينية العامة هي التي أوجبت رفضها.

فضلا عن ذلك، كانت وصاية الشريعة شاملة، وواجب الحفاظ عليها في شكلها النقي لا يقبل التمييز بين الشرائع والوعظ.

ترسخ الاتجاه العلمي برفض استخدام الأحاديث الضعيفة في الموجة الإصلاحية التي ظهرت بين علماء أهل السنة في العصرين الأيوبي والمملوكي في سبعينات القرن الثالث عشر وحققت ذروتها في الأعمال التاريخية لابن تيمية. أما المهمتين الاصلاحيتين المزدوجتين للقضاء على البدع الشعبية والعودة إلى

النقاء الديني الذي كان موجودا في صدر الإسلام فقد عادتا إلى الظهور بقوة في الحركات المجددة والاصلاحية في القرن الثامن عشر.

بالتالي، ليس مستغربا أن يكون الرفض القاطع لاستخدام الأحاديث غير الموثوقة قد اكتسب آفاقا جديدة في هذه الفترة. فقد حقق نجاحا لم يسبق له مثيل في العصر الحديث، عندما تبنى السلفيون التقليديون والحداثيون التحريم الشامل للأحاديث غير الموثوقة المنسوبة للنبي. فقد اعتبر السلفيون التقليديون قبول الأحاديث الضعيفة بمثابة جزء من فشل المسلمين بالحفاظ على الأسس الدينية السليمة للإسلام. أما السلفيون الحداثيون فقد اعتبروا مجموعة الأحاديث الضعيفة بمثابة المنبع للخرافات الغير عقلانية. وكان القضاء عليها خطوة سهلة نحو إنتاج أساس ديني أكثر تبسيطا للإسلام. فضلا عن ذلك، تنطوي هذه الأحاديث غير الموثوقة على تكلفة اجتماعية عالية، مما يهدد قدرة المجتمع الإسلامي على تحديد الأولويات الصحيحة إزاء عناصر المعتقد والعمل. إن الفهم بأن الأحاديث الضعيفة كانت تشكل عائقا في وجه الحداثة والتوقعات الغربية أثارت حتى قلق الكوثري، العالم الذي كان يزدري المهمة الإصلاحية السلفية أكثر من أي شخص آخر.
بيد أن ليس كل مدارس الفكر الإسلامي الحديث لجأت إلى الحملة على الأحاديث غير الموثوقة. فالتقليديون السنة المتأخرون واصلوا التمسك بالقبول السني التقليدي السائد للأحاديث الضعيفة. وكما أصبح رفضها السمة المميزة للهجوم السلفي على مؤسسات الإسلام ما قبل الحداثة، كذلك كان حال المدافعين عن تلك المؤسسات التي تبنت قبول الأحاديث الضعيفة باعتبارها علامة على الولاء لهم.

Appendix: Books of *Faḍāʾil al-aʿmāl* and *al-Targhīb wa al-tarhīb*

- Ibn Zanjawayh, Ḥumayd b. Makhlad (d. 251/855-6), *Kitāb al-tarhīb waʾl-targhīb*172
- Ibn al-Sunnī, Aḥmad b. Muḥammad (d. 364/974), *Faḍāʾil al-aʿmāl* 173
- Abū al-Shaykh ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Iṣbahānī (d. 369/979), *Thawāb al-aʿmāl*174
- Ibn Bābawayh al-Shaykh al-Ṣadūq, *Thawāb al-aʿmāl wa ʿiqāb al-aʿmāl* 175
- Ibn Shāhīn, ʿUmar b. Aḥmad (d. 385/996), *al-Targhīb fī faḍāʾil al-aʿmāl wa thawāb dhālik*176
- Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad (d. 458/1066), *al-Tarhīb waʾl-targhīb*177
- Al-Ashqar, Abū Manṣūr Maḥmūd b. Ismāʿīl al-Iṣbahānī (d. 514/1121), *al-Targhīb*178
- Al-Madīnī, Abū Mūsā Muḥammad b. ʿUmar (d. 581/1185), *al-Targhīb waʾltarhīb*179
- Qawwām al-Dīn Ismāʿīl b. Muḥammad al-Iṣbahānī (d. 535/1140-1), *al-Targhīb waʾl-tarhīb*180
- Al-Maqdisī, Ḍiyāʾ al-Dīn (d. 643/1245), *Faḍāʾil al-aʿmāl* 181
- Al-Mundhirī, ʿAbd al-ʿAẓīm b. ʿAbd al-Qawī (d. 656/1258), *Kitāb al-Targhīb waʾltarhīb*
- Al-Dimyāṭī, Sharaf al-Dīn ʿAbd al-Muʾmin b. Khalaf (d. 705/1306), *al-Matjar al-rābiḥ fī thawāb al-ʿamal al-ṣāliḥ*182
- Al-Nasafī, Abū Barakāt ʿAbdallāh b. Aḥmad (d. 710/1310), *Faḍāʾil al-aʿmāl* 183
- Al-Yāfiʿī, ʿAbdallāh b. Asʿad (d. 768/1368), *Faḍāʾil al-aʿmāl* 184
- Al-Burhānpūrī, Muḥammad b. Yār (d. 1698 CE), *Targhīb al-ḥasanāt wa tarhīb al-sayyiʾāt* 185
- Al-Jurāfī, Aḥmad b. Muḥammad (d. 1898 CE), *al-Targhīb waʾl-tar hīb* (incomplete) 186
- Al-Kāndahlawī, Muḥammad Zakariyyāʾ (d. 1982 CE), *Faḍāʾil al-aʿmāl* 187

1) Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, ed. Jamāl •ābit and Muḥammad Maḥmūd, 5 vols. (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1419/1998), 2:108.

2) Qur'ān 2:75, 15:9.

3) Shuʿba b. al-Ḥajjāj (d. 160/776) is quoted as saying that three-fourths of the ḥadīths he came across were forgeries; Aḥmad b. ʿAlī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Kitāb al-Jāmiʿ li-akhlāq al-rāwī wa ādāb al-sāmiʿ*, ed. Muḥammad Ra'fat Saʿīd, 2 vols. (Mansoura: Dār al-Wafā', 1423/2002), 2:307.

4) *Ṣaḥīḥ Muslim*: introduction, *bāb wujūb al-riwāya ʿan al-thiqāt*; ʿAbd al-Raḥmān b. Ismāʿīl Abū Shāma al-Maqdisī, *Sharḥ al-ḥadīth al-muntaqā fī mabʿath al-nabī al-muṣṭafā*, ed. Jamāl ʿAzzūn (Sharja: Maktabat al-ʿUmarayn al-ʿIlmiyya, 1420/1999), 45-46.

5) James Robson, "Ḥadīth," *Encyclopaedia of Islam*, eds. P. Bearman, •. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs (Leiden: Brill, 2009; Brill Online) (henceforth*EI2*); Jonathan P. Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 76; Michael Lecker, "Wāqidī's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report," *Journal of Near Eastern Studies* 54, no. 1 (1995): 23-4. Newby notes the same laxity towards reports of miracles proving Muḥammad's prophethood; Gordon Newby, *•e Making of the Last Prophet* (Colombia, S.C.: University of South Carolina Press, 1989), 14. Several Arabiclanguage studies have been produced on the subject of using weak ḥadīths, such as Ashraf Saʿīd's *Ḥukm al-ʿamal bi'l-ḥadīth al-ḍaʿīf fī faḍā'il al-aʿmāl* (Cairo: Maktabat al-Sunna, 1412/1992) and Māhir ʿAbd al-Razzāq's *al-Ḥadīth al-ḍaʿīf asbābuhu wa aḥkāmuhu* (Mansoura: Dār al-Yaqīn, 1423/2002). By far the most useful is ʿAbd al-Karīm al-Khuḍayr's *al-Ḥadīth al-ḍaʿīf wa ḥukm al-iḥtijāj bihi* (Riyadh: Maktabat al-Minhāj, 1425/2005). •e Yemeni scholar ʿAbd al-Raḥmān al-Muʿallimī (d. 1966) mentioned that he had a book on the subject in draft form; ʿAbd al-Raḥmān al-Muʿallimī, *al-Anwār al-kāshifa li-mā fī kitāb Aḍwā' ʿalā al-sunna min al-zalal wa'l-taḍlīl wa'l-mujāzafa* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī,

1405/1985), 91. In addition, the Moroccan traditionalist polymath ʿAbdallāh al-Ghumārī (d. 1993) stated that he intended to devote a work to the subject, as has Nūr al-Dīn ʿItr. I have not found any indication that any of these works have appeared in published form; ʿAbdallāh b. al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *al-Ḥāwī fī al-fatāwā*, ed. Ibrāhīm Aḥmad Shiḥḥāta (Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li'l-Turāth, [n.d.]), 131; Nūr al-Dīn ʿItr, *Manhaj al-naqd fī ʿulūm al-ḥadīth*, 28th ed. (Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 1428/2007), 294.

6) *Ṣaḥīḥ Muslim*: introduction, *bāb wujūb al-riwāya ʿan al-thiqāt….*

7) See Jonathan Brown, "Did the Prophet Say it or Not?: Literal, Historical and Effective Truth in the Sunni Ḥadīth Tradition," *Journal of the American Oriental Society* 129, no. 2(2009): 276 ff. Many of the ḥadīths used in the books of substantive law by the Sunni schools are not *ṣaḥīḥ* according to the standards of Sunni ḥadīth critics. Hence, we find the Shāfiʿī legal scholar Ḥamd al-Khaṭṭābī's (d. 388/998) stating that most of the ḥadīths used by jurists are only *ḥasan* in their rating; Abū Sulaymān Ḥamd al-Khaṭṭābī, *Maʿālim al-sunan*, 3rd ed., 4 vols. (Beirut: al-Maktaba al-ʿIlmiyya, 1401/1981), 1:6. •e Ḥanbalī scholar Ibn ʿAbd al-Hādī (d. 744/1343) compiled a book listing the weak or baseless ḥadīths frequently cited by jurists. See Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad Ibn ʿAbd al-Hādī al-Maqdisī, *Majmūʿ rasāʾil al-ḥāfiẓ Ibn ʿAbd al-Hādī*, ed. Ḥusayn b. ʿAkkāsha (Cairo: al-Fārūq al-Ḥadītha, 1427/2006), 89-112. •is may be the same work that ʿAbdallāh al-Ghumārī refers to as *al-Miʿyār* by an unknown 8th/14th-century author, although al-Ghumārī feels that the author is Ibn al-Mulaqqin (d. 804/1401); ʿAbdallāh al-Ghumārī, *al-IstiṢqāʾ li-adillat taḥrīm al-istimnāʾ* (Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1972), 38.

8) Abū Aḥmad ʿAbdallāh Ibn ʿAdī, *al-Kāmil fī ḍuʿafāʾ al-rijāl*, 7 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1405/1985), 1:128; al-Khaṭīb, *Jāmiʿ*, 2:195.

9) Al-Khaṭīb, *Jāmiʿ*, 2:195; Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Majmūʿat al-fatāwā*, ed. Sayyid Ḥusayn al-ʿAffānī and Khayrī Saʿīd, 35 vols. (Cairo: al-Maktaba al-Tawfīqiyya, [n.d.]), 13:196 (from the *Muqaddimat al-tafsīr*).

10) Abū Bakr Aḥmad al-Bayhaqī, *Dalāʾil al-nubuwwa*, ed. ʿAbd al-Muʿṭī Qalʿajī, 7 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1405/1985), 1:36-7.

11) "*Aṣl al-sharīʿa wa minhā yustafādu al-aḥkām*"; al-Khaṭīb, *Jāmiʿ*, 2:216. Al-Khaṭīb admits that *tafsīr* reports include *aḥkām* material and can affect legal rulings. But he says that in cases in which scholars rely on less than reliable transmitters (for example, those whose memory or consistency have been impugned), they are only accessing their information on the readings of the Qur'ān, not their legal (*musnad*) material; ibid., 2:220. For example, Sufyān b. ʿUyayna kept a copy of Muqātil b. Sulaymān's *Tafsīr* with him. When he was asked why he used the work of this controversial figure, Sufyān replied that he did not transmit *tafsīr* reports through Muqātil but that "I use it as supplementary indication (*astadillu*) and seek help from it (*astaʿīnu*)"; al-Khaṭīb, *Tārīkh Baghdād*, ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, 14 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1417/1997), 13:164 (bio of Muqātil); cf. Ibn ʿAdī, *al-Kāmil*, 6:2422 (here the editor reads *siyar* instead of *tafsīr*). For examples of Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 277/890) and Abū Zurʿa al-Rāzī (d. 264/878) distinguishing between *musnadāt* and *tafsīr* reports, see al-Khaṭīb, *Tārīkh Baghdād*, 6:350 (bio of Isḥāq b. Rāhawayh), 7:194 (bio of Jaʿfar b. Muḥammad), 13:432 (bio of Abū Maʿshar al-Sindī).

12) Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*, 4 vols. (Hyderabad: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1917-1925), 1:490-1 (*kitab al-duʿā' wa'l-takbīr*); al-Khaṭīb, *Jāmiʿ*, 2:134. A similar statement is also attributed to Sufyān al-•awrī; Ibn ʿAdī, *al-Kāmil*, 1:160.

13) Al-Khaṭīb, *al-Kifāya fī uṣūl ʿilm al-riwāya*, ed. Abū Isḥāq Ibrāhīm Muṣṭafā al-Dimyāṭī, 2 vols. (Cairo: Dār al-Hudā, 1423/2003), 1:399. •e relatively late attestations for this quote from Ibn Ḥanbal are corroborated by his treatment of certain transmitters in his *ʿilal* and *rijāl* works. For example, Ibn Ḥanbal said of al-Naḍr b. Ismāʿīl al-Bajalī that "we have written [ḥadīths] from him, but he is not strong. His ḥadīths are considered, but only in *raqā'iq*"; Ibn Ḥanbal, *al-ʿIlal wa maʿrifat al-rijāl*, ed. Waṣī Allāh ʿAbbās (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1408/1988), 126; al-Khaṭīb, *Tārīkh Baghdād*, 13:436. It is reported that Ibn Ḥanbal placed Ibn Isḥāq in this category; Ibn Sayyid al-Nās, *ʿUyūn al-athar*, 2 vols. (Beirut:

Dār al-Āfāq al-Ḥadītha, 1977), 1:17; ʿAbd al-Raḥmān Ibn Rajab, *Sharḥ ʿIlal al-Tirmidhī*, ed. Nūr al-Dīn ʿItr, 2 vols. ([n.p.]: [n.p.], 1398/1978), 1:74.

14) Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Taqdima* (Hyderabad: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1371/1952), 6. •is position is attributed to Ibn al-Mubārak (d. 181/797); idem, *al-Jarḥ wa'l- taʿdīl*, 6 vols. (Hyderabad: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1360-72/1941-53), 2:30-31; cf. Ibn Rajab, *Sharḥ ʿIlal al-Tirmidhī*, 1:73.

15) Ibn ʿAdī, *al-Kāmil*, 1:160; al-Khaṭīb, *al-Kifāya*, 1:398.

16) Muḥammad b. Idrīs al-Shāfiʿī, *al-Risāla*, ed. Aḥmad Shākir (Beirut: al-Maktaba al-ʿIlmiyya, [n.d.]), 394.

17) Brown, "Did the Prophet Say it or Not," 279 ff.

18) Muḥammad b. Yazīd Ibn Mājah, *Sunan*: *kitāb al-tijārāt*, *bāb al-taghlīẓ fī al-ribā* (from Abū Hurayra _ Saʿīd al-Maqburī); al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 2:37 (from Ibn Masʿūd _ Masrūq). Various narrations of the ḥadīth were criticized in: Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAmr al-ʿUqaylī, *Kitāb al-ḍuʿafā' al-kabīr*, ed. ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī, 4 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1404/1984), 2:257-8; Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *ʿIlal al-hadīth*, ed. Saʿd ʿAbdallāh al-Ḥumayyid and Khālid ʿAbd al-Raḥmān al-Juraysī (Riyadh: Maṭābiʿ al-Juraysī, 2006), 3:614 (#1132). It was considered an outright forgery by many scholars; Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍūʿāt*, ed. ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUthmān, 3 vols. (Medina: al-Maktaba al-Salafiyya, 1386-88/1966-68), 2:245; ʿAlī b. Muḥammad Ibn ʿArrāq, *Tanzīh al-sharīʿa al-marfūʿa ʿan al-akhbār al-shanīʿa al-mawḍūʿa* (Cairo: Maktabat al-Qāhira, [1964]), 2:194; Muḥammad Ṭāhir al-Fatanī, *Tadhkirat al-mawḍūʿāt* (Beirut: Amīn Damaj, [1960]), 139. Al-Suyūṭī considered it reliable; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-La'ālī al-maṢnūʿa fī al-aḥādīth al-mawḍūʿa*, ed. Ṣalāḥ Muḥammad al-ʿUwayḍa, 3 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1417/1996), 2:129. Al-Albānī considers it *ṣaḥīḥ*; Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥa*, 7 vols. (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1415-22/1995-2002), 4:488 ff. (#1871). Cf. Ibn Ḥajar

al-Haytamī, *al-Zawājir ʿan iqtirāf al-kabāʾir*, ed. ʿImād Zakī al-Bārūdī (Cairo: al-Maktaba al-Tawfīqiyya, 2003), 1:494-6; cf. Abū Bakr Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, 7 vols. (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409/[1989]), 4:448; ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, 2nd ed., 11 vols. (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403/[1983]), 8:314; cf. Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Bulūgh al-marām min adillat al-aḥkām*, ed. Abū Muʿādh Ṭāriq b. ʿAwaḍ Allāh (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1429/2008), 298. Interestingly, the maverick Shāfiʿī scholar al-ʿIzz b. ʿAbd al-Salām (d. 660/1262) stated that he had not found evidence sufficient to declare *ribā* a grave sin (*kabīra*); Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya al-kubrā*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥalw and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, 2nd ed. (Cairo: Hujr, 1413/1992), 8:249.

19) "*Mā anfaʿahum li'l-ʿāmma wa in kāna ʿāmmat mā yuḥaddithūn bihi kadhiban*"; Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, 2 vols. in 1 (Cairo: Maṭbaʿat al-Anwār al-Muḥammadiyya, [n.d.]), 1:151.

20) Al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 1:490-1.

21) Al-Khaṭīb, *al-Kifāya*, 1:398; cf. idem, *Jāmiʿ*, 2:133.

22) Another outstanding Mālikī ḥadīth scholar of the seventh/thirteenth century, Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsī (d. 628/1231) of Marrakesh, is also quoted as allowing the use of weak ḥadīths in the virtues of actions but not in law. Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī provides a quotation to this effect from Ibn al-Qaṭṭān's *Bayān al-wahm wa'l-īhām al-wāqiʿayn fī kitāb al-Aḥkām*. However, neither I nor Muṣṭafā Abū Sufyān, who inspected all the printed editions and available manuscripts of the *Bayān*, have been able to find this quote in the book; Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Nukat ʿalā kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*, ed. Masʿūd ʿAbd al-Ḥamīd al-ʿAdafī and Muḥammad Fāris (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, [1414/1994]), 126; Muṣṭafā Abū Sufyān, *Ārāʾ Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsī fī ʿulūm muṣṭalaḥ al-ḥadīth* (Rabat: Maṭbaʿat al-Maʿārif al-Jadīda, 2002), 24.

23) Ibn ʿAbd al-Barr, *al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-maʿānī wa'l-asānīd*, ed. Muṣṭafā b. Aḥmad al-ʿAlawī and Muḥammad ʿAbd al-Kabīr al-Bakrī, 2nd ed., 26 vols. ([Rabat]:

Wizārat ʿUmūm al-Awqāf wa'l-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1402/1982), 1:127.

24) Al-Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*; 1:33-34, 36-7.

25) •is has been the cause of great argument. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī argued that al-Bayhaqī had stated explicitly that he never included forged ḥadīths in any of his books. As a result, al-Suyūṭī treated any ḥadīth drawn from al-Bayhaqī's works as 'weak (*ḍaʿīf*)' at worst. Later scholars, like the Indian Ẓafar Aḥmad al-Tahānawī (d. 1974), acted on al-Suyūṭī's cue. •is has occasioned criticism of al-Suyūṭī from the modern Moroccan ḥadīth scholar Aḥmad b. al-Ṣiddīq al-Ghumārī (d. 1960), who stated that in reality al-Bayhaqī "includes forged ḥadīths in great numbers" in his works; al-Suyūṭī, *al-La'ālī al-maṣnūʿa*, 1:19; Ẓafar Aḥmad al-Tahānawī, *Qawāʿid fī ʿulūm al-ḥadīth*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, 3rd ed. (Aleppo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1392/1972), 111-114; Aḥmad al-Ghumārī, *al-Mughīr ʿalā al-aḥādīth al-mawḍūʿa fī al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* (Beirut: Dār al-Rā'id al-ʿArabī, 1402/1982), 9.

26) Al-Bayhaqī, *Shuʿab al-Īmān*, ed. Muḥammad Saʿīd Basyūnī Zaghlūl, 7 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990), 2:372.

27) Abū ʿAmr Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ*, ed. ʿĀ'isha ʿAbd al-Raḥmān (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1411/1990), 286.

28) Muḥyī al-Dīn Yaḥyā b. Sharaf al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, 15 vols. (Beirut: Dār al-Qalam, 1407/1987), 1:240.

29) Al-Nawawī, *al-Adhkār al-muntakhab min kalām sayyid al-abrār* (Cairo: Dār al-Manār, 1420/1999), 7-8.

30) ʿAbd al-ʿAẓīm b. ʿAbd al-Qawī al-Mundhirī and Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Muntaqā min kitāb al-Targhīb wa al-tarhīb* (Cairo: Dār al-Wafā', 1413/1993), 1:96; Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalā'*, vol. 6, ed. Shuʿayb Arnā'ūṭ and Ḥusayn Asad (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1419/1998), 6:184; Zayn al-Dīn ʿAbd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn al-ʿIrāqī, *al-Tabṣira wa'l-tadhkira*, 3 vols. in 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, [n.d.], reprint of the 1353/[1935] Fez edition, edited by Muḥammad b. al-Ḥusayn al-ʿIrāqī al-Ḥusaynī), 1:291; Walid Saleh, "A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqāʿī and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qur'ān," *Speculum* 83 (2008): 646, 650;

idem, *In Defense of the Bible: A Critical Edition and Introduction to al-Biqāī's Bible Treatise* (Leiden: Brill, 2008); Muḥammad Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī, *al-Tarjīḥ li-ḥadīth Ṣalāt al-tasbīḥ*, ed. Maḥmūd Saʿīd Mamdūḥ (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1405/1985), 36; Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Fatḥ al-mubīn li-sharḥ al-Arbaīn*, ed. Ḥasan al-Mudābighī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1398/1978), 28, 32; Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Qalyūbī wa ʿUmayra sharḥ Shihāb al-Dīn al-Qalyūbī wa ʿUmayra ʿalā sharḥ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī ʿalā Minhāj al-ṭālibīn*, 4 vols. (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyya, [1981]), 1:56.

31) Al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, ed. ʿAbd al-Wahhāb ʿAbd al-Laṭīf (Cairo: Maktabat al-Turāth, 1426/2005), 230.

32) Al-Suyūṭī, "al-Taʿẓīm wa'l-manna fī anna abaway Rasūl Allāh fī al-janna," *Silsilat Maṭbūʿāt Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya* 50 (Hyderabad: Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1334/[1915]), 2.

33) Kamāl al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid Ibn Humām, *Fatḥ al-qadīr*, 10 vols. (Cairo: Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1389/1970), 2:133 (*faṢl fī ḥaml al-janāza*). Ibn Ḥanbal is reported to have said that there are no reliable ḥadīths to this effect; Ibn Ḥajar, *Bulūgh al-marām*, 73.

34) In his massive ḥadīth commentary, the *Mirqāt al-mafātīḥ*, Mullā ʿAlī qualifies his position by stating that using a weak ḥadīth is allowed only if it does not contradict *ḥasan* or *ṣaḥīḥ* ḥadīths; Mullā ʿAlī b. Muḥammad al-Qāri', *al-Asrār al-marfūʿa fī al-akhbār al-mawḍūʿa*, ed. Muḥammad Luṭfī Ṣabbāgh (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1406/1986), 305; idem, *Mirqāt al-mafātīḥ*, ed. Jamāl ʿAyṭānī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2001), 2:206.

35) ʿAbd al-Ḥaqq al-Dihlawī, *Muqaddima*, ed. Sulaymān al-Ḥusayn al-Nadwī (Lucknow: Dār al-ʿUlūm li-Nadwat al-ʿUlamā', [1984]), 87-88.

36) Muḥammad Murtaḍā al-Zabīdī, *Bulghat al-arīb fī muṣṭalaḥ āthār al-ḥabīb*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, 2nd ed. (Aleppo: Maktabat al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1408/1988, addended to *Qafw al-athar fī Ṣafw ʿulūm al-athar*), 190.

37) Kātib Chelebī, *•e Balance of Truth*, trans. G.L. Lewis (London: George Allen & Unwin,

1957), 148.

38) Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn al-Wazīr, *Tanqīḥ al-anẓār fī maʿrifat ʿulūm al-āthār*, ed. Muḥammad Ṣubḥī Ḥallāq and ʿĀmir Ḥusayn (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1420/1999), 185-6; idem, *al-Rawḍ al-bāsim fī l-dhabb ʿan sunnat Abī al-Qāsim* (Sanaa: al-Maktaba al-Yamaniyya, 1985), 127.

39) Ṣārim al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Wazīrī, *al-Falak al-dawwār fī ʿulūm al-ḥadīth wa'l-fiqh wa'l-āthār*, ed. Muḥammad Yaḥyā ʿAzzān (Ṣaʿda: Maṭbaʿat al-Turāth al-Islāmī, 1415/1994), 22.

40) Muḥammad Ibn ʿAqīl al-Ḥaḍramī, *al-ʿAtb al-jamīl ʿalā ahl al-jarḥ wa'l-taʿdīl*, ed. Ḥasan al-Saqqāf (Amman: Dār al-Imām al-Nawawī, 1425/2004), 159.

41) A contrary idea, that 'even if it's not true it's true,' was upheld by the enigmatic Sufi al-Ḥakīm al-Tirmidhī (d. 285/898-318/930) in his *Nawādir al-uṣūl.* He accepts the attribution of truth or guidance to the Prophet even if he did not say them. •e Prophet, he explains, preceded the person presenting such teachings with the same message, in its *aṣl* if not in the details. "So if what is said is right and acceptable to those acquainted with truth, then it is a saying of the Messenger (Ṣ), whether he really said it or not, and we must believe it." •is is based on a controversial ḥadīth, appearing in its earliest known form in al-Ḥakīm's book: *idhā ḥuddithtum ʿannī bi-ḥadīth yuwāfiqu al-ḥaqq fa-ṣaddiqūhu wa khudhū bihi, ḥaddathtu bihi aw lam uḥaddith.*" •is ḥadīth is universally rejected as extremely weak or forged by Sunnis, including al-ʿUqaylī (d. 323/934), al-Dāraquṭnī (d. 385/995), Ibn al-Jawzī, Ibn Ḥazm, al-Dhahabī, al-Shawkānī, and ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda (d. 1997). See al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Nawādir al-Uṣul*, ed. Aḥmad al-Sāyiḥ and al-Sayyid al-Jamīl, 2 vols. (Cairo: Dār al-Rayyān, 1988), 1:351, 361; Shams al-Dīn al-Sakhāwī, *al-Maqāṣid al-ḥasana*, ed. Muḥammad al-Khisht (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1405/2004), 48; al-ʿUqaylī, *Kitāb al-Ḍuʿafā' al-kabīr*, 1:32-3; Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍūʿāt*, 1:258; ʿAlī b. Aḥmad Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. Muḥammad Aḥmad ʿAbd al-ʿAzīz, 8 vols. in 2 (Cairo: Maṭbaʿat al-Imtiyāz, 1398/1978), 2:251; al-Dhahabī, *Mīzān al-iʿtidāl fnaqd al-rijāl*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Bijāwī, 4 vols. (Beirut: Dār al-Maʿrifa, [n.d.], reprint

of 1963-4 Cairo ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī edition), 1:265; 3:547; Muḥammad b. ʿAlī al-Shawkānī, *al-Fawā'id al-majmūʿa fī al-aḥādīth al-mawḍūʿa*, ed. ʿAbd al-Raḥmān al-Muʿallimī and Zuhayr Shāwīsh, 2nd ed. (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1392/[1972]), 280-82; ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, *Lamaḥāt min tārīkh al-sunna wa ʿulūm al-ḥadīth* (Beirut: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1404/1984), 87. Interestingly, Ibn Mājah included a similar ḥadīth in the introduction of his *Sunan* but seemingly intending it to be understood as magnifying the Prophet's words rather than as al-Ḥakīm suggested: "*lā aʿrifanna mā yuḥaddathu aḥadakum ʿannī al-ḥadīth wa huwa muttaki' ʿalā arīkatihi fa-yaqūlu iqra' qur'ānan mā qīl min qawl ḥasan fa-anā qultuhu*"; *Sunan Ibn Mājah*: *muqaddima*, bāb 2.

42) For clear condemnations of using material known to be forged, see al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, 1:185-6; ʿImād al-Dīn Ibn Kathīr and Aḥmad Shākir, *al-Bāʿith al-ḥathīth sharḥ Ikhtiṣār ʿulūm al-ḥadīth* (Cairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1423/2003), 66; Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz Bin Bāz and Ayman Fu'ād ʿAbd al-Bāqī, 15 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 14148/1997), 1:266.

43) As the famous ḥadīth scholar of Baghdad, ʿAbd al-ʿAẓīm al-Mundhirī (d. 656/1258), noted, many scholars had included 'forged' ḥadīths under the rubric of 'weak' ones; al-Mundhirī, *al-Muntaqā*, 1:96.

44) Some scholars, like al-Mundhirī, did not believe that weak ḥadīths when grouped together could be considered reliable; al-Qāri', *Sharḥ sharḥ Nukhbat al-fikar* ([n.p.]:al-Maktaba al-Islāmiyya, 1392/1972), 71-2.*ī*

45) Al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ḍaʿīfa wa'l-mawḍūʿa*, 2nd ed. (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1420/2000), 1:167 ff. (#69).

46) Al-Qāri', *al-Asrār al-marfūʿa*, 305; Shīruwayh b. Shahrudār al-Daylamī, *Firdaws al-akhbār*, 2 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1418/1997), 2:244 (#5628).

47) Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Manār al-munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa'l-ḍaʿīf*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, 12th ed. (Beirut: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1425/2004), 117.

48) Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Qawl al-musaddad fī al-dhabb ʿan Musnad al-imām Aḥmad*

(Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1401/[1981]), 27.

49) Brown, "Did the Prophet Say it or Not?," 281-2.

50) •is position is also attributed to the famous ḥadīth critic of Baghdad, Yaḥyā Ibn Maʿīn (d. 233/848), who Ibn Sayyid al-Nās (d. 659/1261) notes rejected using weak ḥadīths in *aḥkām* and non-*aḥkām* equally; Ibn Sayyid al-Nās, *ʿUyūn al-athar*, 1:21. •is attribution may result from a statement attributed to Ibn Maʿīn by al-Khaṭīb al-Baghdādī: on the Day of Judgment "it would be preferable to me to have one of the people be my opponent for doubting him and setting him aside [as a transmitter] than to have my opponent be the Prophet, who would say, 'A ḥadīth reached you from me, and it struck your heart that it was an error, so why did you narrate it?'"; al-Khaṭīb, *Jāmiʿ*, 2:134. However, al-Khaṭīb's *Tārīkh Baghdād* also includes a statement attributed to Ibn Maʿīn that, when asked about the *maghāzī* scholar Abū Maʿshar al-Sindī (d. 170/787), he said "weak, but his ḥadīths on *riqāq* can be recorded. He was an illiterate person, and one should fear narrating his legal (*musnadāt*) ḥadīths"; al-Khaṭīb, *Tārīkh Baghdād*, 13:432 (bio of Abū Maʿshar).

51) *Ṣaḥīḥ Muslim*: *muqaddima*, *bāb al-kashf ʿan maʿāyib*.... Interestingly, the modern scholar Nūr al-Dīn ʿItr claims that Muslim actually upheld the mainstream opinion allowing the use of weak ḥadīths; Ibn Rajab, *Sharḥ ʿIlal al-Tirmidhī*, 1:76.

52) Al-Bukhārī's surviving writings include no mention of his position on weak ḥadīths. •e Yemeni scholar Ibn al-Wazīr reported that al-Bukhārī did not believe in acting on *ḥasan* or *ḍaʿīf* ḥadīths in matters of prohibition and permission; Ibn al-Wazīr, *Tanqīḥ al-anẓār*, 72. Later scholars held that al-Bukhārī categorically prohibited the use of weak ḥadīths (with no mention of *ḥasan* ḥadīths). •is was reported by the Salafī scholar Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (d. 1914) and the traditionalist Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (d. 1952); Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawāʿid al-taḥdīth fī funūn muṣṭalaḥ al-ḥadīth*, ed. Muḥammad Bahjat al-Bayṭār (Beirut: Dār al-Nafāʾis, 1427/2006), 116; Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Maqālāt al-Kawtharī* (Cairo: Dār al-Salām, 1428/2008), 47. Other scholars like Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī concluded that al-Bukhārī had allowed using weak ḥadīths in matters other than law. He notes that perhaps al-Bukhārī included the ḥadīth "Be in this world as if you are a stranger (*kun fī al-dunyā kaʾannaka gharīb*) in his chapter on pious sensibility (*al-riqāq*)

despite its solitary narration by an impugned transmitter because it was "as if al-Bukhārī were not strict on it because it is a ḥadīth of exhortation and dissuasion"; Ibn Ḥajar, *Hady al-sārī*, ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī and ʿAbdallāh Ibn Bāz (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1418/1997), 615. •is conclusion was upheld by the modern ḥadīth scholar ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda; Muḥammad ʿAbd al-Ḥayy al-Laknawī, *Ẓafr al-amānī sharḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, 3rd ed. (Beirut: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1410/1989), 185.

53) Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī al-milal wa'l-ahwā' wa'l-niḥal*, 5 vols. (Cairo: Maktabat Muḥammad ʿAlī Ṣabīḥ, [1964]), 2:84.

54) His categorical rejection of using weak ḥadīths has been repeated in numerous sources; Shams al-Dīn al-Sakhāwī, *Fatḥ al-mughīth bi-sharḥ Alfiyyat al-ḥadīth*, ed. ʿAlī Ḥusayn ʿAlī, 5 vols. (Cairo: Maktabat al-Sunna, 1424/2003), 1:350. •e Saudi scholar Dr. ʿAbd al-Karīm al-Khuḍayr, however, has shown that Ibn al-ʿArabī's advice in his work *Aḥkām al-Qur'ān* that his students study only *ṣaḥīḥ* ḥadīths is contradicted by one of his later writings, his commentary on al-Tirmidhī's *Jāmiʿ*, the *ʿĀriḍat al-aḥwadhī*. Discussing al-Tirmidhī's inclusion of an admittedly weak ḥadīth on the etiquette of praying for someone who has sneezed, Ibn al-ʿArabī states that "it is recommended that it be acted on because it is a prayer (*duʿā'*) for well-being"; al-Khuḍayr, *al-Ḥadīth al-ḍaʿīf*, 263 ff.; Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qu'rān*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Bijāwī, 2nd ed. (Cairo: Maktabat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1387/1967), 2:580; idem, *ʿĀriḍat al-aḥwadhī*, 13 vols. (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, [1992]), 10:205, see also 5:201-2.

55) For an example of this, see Muḥammad b. Aḥmad Ibn Jubayr, *•e Travels of Ibn Jubayr*, trans. R.J.C Broadhurst (London: Jonathan Cape, 1952), 229-33; Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirīn*, ed. Merlin Swartz (Beirut: Dar El-Machreq, 1986), 147.

56) An apparently similar work, *Āfāt al-wuʿāẓ*, was written by another Iraqi scholar contemporary with Ibn al-Jawzī, Isḥāq b. Aḥmad al-Maghribī (d. 600/1203); al-Subkī, *Ṭabaqāt al-shāfiʿiyya al-kubrā*, 8:127.

57) Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍūʿāt*, 1:32.

58) Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Quṣṣāṣ*, 113.

59) Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍūʿāt*, 1:98.

60) Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Quṣṣāṣ*, 103.

61) Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍūʿāt*, 1:245. Ibn al-Jawzī did, however, include weak and even forged ḥadīths in his myriad writings. In some cases, such as his belle lettres writings, this was done for humorous purposes. See, Ibn al-Jawzī, *Akhbār al-ḥamqā wa al-mughaffilīn*, ed. Muḥammad ʿAlī Abū al-ʿAbbās (Cairo: Maktabat Ibn Sīnā, 1990), 72; idem, *Kitāb al-Mawḍūʿāt*, 1:100.

62) Ibn al-Jawzī, *al-Taḥqīq fī aḥādīth al-khilāf*, ed. Masʿad ʿAbd al-Ḥamīd al-Saʿdanī and Muḥammad Fāris, 2 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994), 1:464.

63) •is prayer first appeared in the early fifth/eleventh century in Jerusalem. Al-Ghazālī presents a ḥadīth mandating it in his *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. •e Prophet is quoted as saying that "No one who fasts the first •ursday of Rajab (*mā min aḥad yaṣūmu awwal khamīs min rajab…*)" and then performs the following prayer will be denied his wish: twelve *rakʿa*s between the Evening and Night prayers, saying Sūrat al-Qadar three times then Sūrat Ikhlāṣ twelve times during each *rakʿa*; upon completing these *rakʿa*s, one prays upon the Prophet seventy times, then prostrates and says '*Sabbūḥ al-quddūs rabb al-malāʾika wa'l-rūḥ*' seventy times, then prays for God's mercy; Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1358/1939), 1:202; cf. Abū Shāma al-Maqdisī, *al-Bāʿith ʿalā inkār al-bidaʿ*, ed. ʿUthmān Aḥmad ʿAnbar (Cairo: Dār al-Hudā, 1978); 35, 41-2; ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz Ibn ʿAbd al-Salām, *Musājala ʿilmiyya bayn al-imāmayn al-jalīlayn al-ʿIzz b. ʿAbd al-Salām wa Ibn al-Ṣalāḥ ḥawla Ṣalāt al-raghāʾib al-mubtadaʿa*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī and Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1423/2002), 39.

64) For a description of the mild controversies surrounding Ibn Diḥya, see al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf and Muḥyī Hilāl al-Sirḥān, vol. 22, 4th ed. (Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1406/1986), 389-395.

65) Abū al-Khaṭṭāb ʿUmar b. Ḥasan Ibn Diḥya, *Adāʾ mā wajab min bayān waḍʿ al-waḍḍāʿīn fī rajab*, ed. Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh and Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1419/1998), 87.

66) Ibn Diḥya, *Adāʾ mā wajab*, 18; Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍūʿāt*, 3:144-5.

67) Ibn Diḥya, *Adāʾ mā wajab*, 63. Ibn Diḥya uses the same phrase in a lost work *Mā jāʾa fī shahr shaʿbān*; see Abū Shāma, *al-Bāʿith ʿalā inkār al-bidaʿ*, 36.

68) Ibn Diḥya, *Adāʾ mā wajab*; 25-6, 74, 147.

69) Ibn ʿAbd al-Salām, *Musājala ʿilmiyya*, 37-38.

70) Abū Shāma, *al-Bāʿith*; 35, 45, 55-6.

71) Abū Shāma, *al-Bāʿith*, 75.

72) Muḥammad b. Muḥammad Ibn al-Ḥājj, *al-Madkhal*, 4 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, [1990]),4:250, 258-9. For his reliance on Ibn al-Jawzī, see ibid., 4:278.

73) Al-Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, ed. Zakariyyāʾ ʿUmayrāt, 4 vols. in 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1419/1998), 1:15-16.

74) Al-Dhahabī, *Mīzān al-iʿtidāl*, 1: 111; idem, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, vol. 17, ed. Shuʿayb Arnāʾūṭ and Muḥammad Nuʿaym ʿAraqsūsī (Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1419/1998), 41.

75) Ibn al-Wazīr, *Tanqīḥ al-anẓār*, 177.

76) •e *Ṣalāt al-Tasbīḥ* consists of 4 *rakʿ*as in which one says ʻ*subḥāna Allāh wa'l-ḥamd lillāh wa lā ilāh illā Allāh wa Allāh akbar*ʼ fifteen times at each point of inflection in the prayer. Al-Dāraquṭnī (d. 385/995) and Muḥammad b. ʿUmar al-Madīnī (d. 581/1185) both wrote books on this ḥadīth; Ibn Nāṣir al-Dīn, *al-Tarjīḥ*, 42-3, 46.

77) Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāma al-Maqdisī, *al-Mughnī*, ed. ʿAbdallāh al-Turkī and ʿAbd al-Fattāḥ al-Ḥalw (Cairo: Hujr, 1406/1986), 2:552.

78) Ibn Taymiyya, *Aḥādīth al-quṣṣāṣ*, ed. Muḥammad Luṭfī al-Ṣabbāgh (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1408/1988), 91. Mullā ʿAlī al-Qāriʾ echoes this idea: "and the ḥadīth scholar (*muḥaddith*) concerns himself only with the wording (*lafẓ*), otherwise how many ḥadīths there are about which it is said 'it has no basis' or 'forged' but its meaning exists in the

Qur'ān or the Sunna"; Mullā ʿAlī al-Qāri', *al-Maṣnūʿ fī maʿrifat al-ḥadīth al-mawḍūʿ*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, 6th ed. (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1426/2005), 172; See also Aḥmad al-Ghumārī, *al-Mudāwī li-ʿilal al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr wa sharḥay al-Munāwī* (Cairo: Dār al-Kutub, 1996), 1:214-15.

79) A Ḥanbali scholar who upheld Ibn Taymiyya's position on weak ḥadīths, Ibn Mufliḥ (d. 763/1362), argued that there are in fact two recorded opinions from Ibn Ḥanbal on the issue: the famous one, which allows the use of weak ḥadīths in the virtues of actions, and another that does not; Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Mufliḥ al-Maqdisī, *al-Ādāb al-sharʿiyya*, ed. Shuʿayb Arnā'ūṭ et al., 3 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1996), 2:279, 289-90.

80) Ibn Taymiyya, *Majmūʿat al-fatāwā*, 18:43-44, 46. See also ibid., 20:145 (Ibn Taymiyya's *Rafʿ al-malām ʿan al-a'imma al-aʿlām*).

81) Ibn Taymiyya, *Majmūʿat al-fatāwā*, 18:46.

82) Ibn Taymiyya, *Majmūʿat al-fatāwā*, 1:191. Here Ibn Taymiyya cites al-ʿIzz Ibn ʿAbd al-Salām's "famous *fatwā*" on the issue of intercession. For examples of weak ḥadīths used to justify seeking the intercession of saints, see ibid., 1:191 ff.

83) Ibn Taymiyya, *Majmūʿat al-fatāwā*, 18:45-46.

84) Ibn Rajab, *Sharḥ ʿIlal al-Tirmidhī*, 1:74; idem, "al-Radd ʿalā man ittabaʿa ghayr al-madhāhib al-arbaʿa," in *Majmūʿ rasā'il al-ḥāfiẓ Ibn Rajab al-Ḥanbalī*, ed. Ṭalʿat al-Ḥulwānī, 2 vols. (Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthiyya, 1423/2002), 616-38.

85) Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibī, *Kitāb al-Iʿtiṣām*, 2 vols. (Beirut: Dār al-Maʿrifa, [197-]), 1:224.

86) Al-Shāṭibī, *al-Iʿtiṣām*; 1:225, 229-30.

87) Al-Shāṭibī, *al-Iʿtiṣām*, 1:231.

88) Al-Shāṭibī, *al-Iʿtiṣām*, 1:225.

89) Al-Shāṭibī, *al-Iʿtiṣām*, 1:225.

90) Franz Rosenthal, "Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī," *EI2*.

91) N.J.G. Kaptein, *Muḥammad's Birthday Festival* (Leiden: Brill, 1993), 63-4.

92) See, for examples, ʿAbd al-Wahhāb b. Aḥmad al-Shaʿrānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. Sulaymān al-Ṣāliḥ (Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1426/2005), 419, 451.

93) Al-Sakhāwī, *al-Qawl al-badīʿ fī al-Ṣalāt ʿalā al-ḥabīb al-shafīʿ*, 3rd ed. (Medina: al-Maktaba al-ʿIlmiyya, 1383/1963), 257; cf. idem, *Fatḥ al-mughīth*, 1:351. We saw earlier that Ibn Ḥajar defended the use of the weak ḥadīth "Ashkalon is one of the two queens…" based on admitting the report under the rubric of the virtues of actions. •is discussion occurs in a work defending ḥadīths criticized as forged in the *Musnad* of Ibn Ḥanbal. Here, Ibn Ḥajar states that it is "widespread" to use weak ḥadīths as long as they do not pertain to law. Ibn Ḥajar thus seems to be taking advantage of the mainstream Sunni position for the purposes of his argument while upholding stricter standards in other works; Ibn Ḥajar, *al-Qawl al-musaddad*, 11-12.

94) Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Tabyīn al-ʿajab bi-mā warada fī faḍl rajab*, ed. Samīr Ḥusayn Ḥalabī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1408/1988, addended to idem, *Quwwat al-ḥijāj fī ʿumūm al-maghfira li'l-ḥujjāj*), 11.

95) Ibn Ḥajar, *Tabyīn al-ʿajab*, 12. •e editor has read this phrase as "*idhan li-kullin sharʿun*." I think it is more likely "*idh al-kullu sharʿun*" and have translated it as such.

96) Al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, 1:230. See ibid., 1:53 for a reference to Ibn Ḥajar as *shaykh al-islām*.

97) Muḥammad ʿAbd al-Ḥayy al-Laknawī, *al-Ajwiba al-fāḍila li'l-as'ila al-ʿashara al-kāmila*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda (Cairo: Dār al-Salām, 1423/2003), 53.

98) Al-Laknawī, *Ẓafar al-amānī*, 186.

99) Al-Laknawī, *Ẓafar al-amānī*, 191; idem, *al-Ajwiba al-fāḍila*, 53.

100) Al-Laknawī, *Ẓafar al-amānī*, 198-199; idem, *al-Ajwiba al-fāḍila*, 55.

101) Al-Laknawī, *Ẓafar al-amānī*, 187.

102) Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 37.

103) Nūr al-Dīn ʿItr, *Manhaj al-naqd*, 294.

104) Al-Qāsimī, *Qawāʿid al-taḥdīth*, 114 ff.

105) Al-Qāsimī, *Qawāʿid al-taḥdīth*, 117-19. At another point in the book, al-Qāsimī makes

a statement reminiscent of the qualitative unity of legal rulings. Speaking of groups who allowed forging ḥadīths for *targhīb* and *tarhīb*, he states that this is prohibited, "for *al-targhīb wa al-tarhīb* are among the legal rulings (*al-aḥkām al-sharʿiyya*)"; ibid., 157.

106) ʿAbdallāh al-Ghumārī, *al-Ḥāwī fī al-fatāwā*, 127-29; idem, *al-Khawāṭir al-dīniyya*, 2 vols. in 1 (Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1425/2004), 2:121.

107) ʿAbdallāh al-Ghumārī, *al-Hāwī*, 134; idem, *Afḍal maqūl fī manāqib afḍal rasūl* (Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1426/2005); 8, 79. In another small work, al-Ghumārī rebuts those who try to use laxity on *faḍā'il* ḥadīths to excuse unreliable ḥadīths on the Prophet's virtues. "Even if *faḍā'il* are treatly with laxity," he expains, "the *faḍā'il* of the Prophet (Ṣ) are only via well-known and established [narrations] out of fear of intentionally lying about him…'"; idem, *al-Rasā'il al-Ghumāriyya*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt ([Beirut]: Dār al-Jinān, 1411/1991), 130.

108) ʿAbdallāh al-Ghumārī, *al-Istiṣqā' li-adillat taḥrīm al-istimnā'*, 35. As a subordinate argument for using these weak ḥadīths, al-Ghumārī also refers to his older brother Aḥmad's statement that, although in theory Muslim scholars rejected the use of weak ḥadīths for law, they regularly acted on them in practice (see below); ibid., 37.

109) It is interesting that, despite the nearly universal agreement that weak ḥadīths are inadmissible for substantive legal rulings, several modern Muslim writers have emphasized that *muftī*s should not reference them in *fatwā*s. Such scholars include Jād al-Ḥaqq ʿAlī Jād al-Ḥaqq, the Egyptian Grand Muftī (d. 1996), and the Moroccan scholar ʿAbd al-Ḥayy al-Ghumārī (d. 1995), who mentions this in a book rebutting Dr. ʿAbdallāh Kānūn, who claimed that a *muftī* can use a weak ḥadīth to reply to a question if he feels it suits the situation. •is discussion may refer to *muftī*s citing a weak ḥadīth because it succinctly or convincingly sums up their ruling, even though the ruling itself is based on far sounder evidence; Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State* (Leiden: Brill, 1997), 239; ʿAbd al-Ḥayy al-Ghumārī, *Naqd al-maqāl fī masā'il min ʿilm al-ḥadīth wa'l-fiqh wa'l-uṣūl* ([Tangier]: [n.p.], [n.d.]), 144.

110) For the most definitive treatment of ʿAbduh and Riḍā, see Albert Hourani, *Arabic •ought in the Liberal Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); 130-60, 222-44.

111) Albert Hourani, "Rashid Rida and the Sufi Orders," *Bulletin d'Etudes Orientales* 29

(1977): 231-41.

112) For ʿAbduh's and Riḍā's take on ḥadīth, see Jonathan Brown, *Hadith* (Oxford: Oneworld, 2009), 251-56; Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic •ought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); G.H.A. Juynboll, *•e Authenticity of the Tradition Literature* (Leiden: Brill, 1969).

113) Maḥmūd Shaltūt, *Fatāwā* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1403/1983), 191-92; Muḥammad Abū Zahra, *Fatāwā al-shaykh Muḥammad Abū Zahra*, ed. Muḥammad ʿUthmān Shabīr (Damascus: Dār al-Qalam, 1426/2006), 109.

114) Al-Ḥasan al-Marṣafī, *Ru'ya fī taḥdīth al-fikr al-miṣrī* (with text of the *Risālat al-kalim al-thamān*), ed. Aḥmad Zakariyyā' al-Shalq (Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma li'l-Kutub, 1984), 75-8.

115) Rashīd Riḍā, "al-Aḥādīth al-mawḍūʿa fī kitāb al-Iḥyā' wa riwāyatuhā," *al-Manār* 12 (1909): 911-12. For Riḍā's *fatwā* against marking the middle of the Islamic month of Shaʿbān with specific rituals, see *al-Manār* 6 (1903): 824.

116) Rashīd Riḍā, "Bāb intiqād ʿalā al-Manār Kaʿb al-Aḥbār wa Wahb b. Munabbih," *al-Manār* 27, no. 8 (1926): 611.

117) Abū Rayya quotes Riḍā's editorial notes on an edition of Ibn Mufliḥ's *al-Ādāb al-sharʿiyya*, which I have not been able to locate; Maḥmūd Abū Rayya, *Aḍwā' ʿalā al-sunna al-muḥammadiyya* (Cairo: Maṭbaʿat al-Ta'līf, 1958), 79.

118) •is report is generally understood as indicating permission to transmit the gist of a ḥadīth as opposed to its exact wording.

119) "*idhā lam tuḥillū ḥarāman wa lam tuḥarrimū ḥalālan wa aṣabtum al-maʿnā fa-lā ba's*"; Abū Rayya, *Aḍwā'*, 164,

120) Abū Rayya, *Aḍwā'*, 266-67.

121) Shaltūt, *Fatāwā*, 56.

122) For a useful study of al-Ghazālī, see Haifaa G. Khalafallah, "Rethinking Islamic Law: Genesis and Evolution in the Islamic Legal Method and Structures. •e Case of a 20th Century 'Alim's Journey into his Legal Traditions: Muhammad al-Ghazali," (Ph.D. diss., Georgetown University, 2000).

123) Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunna al-nabawiyya bayn ahl al-fiqh wa ahl al-ḥadīth*, 11th

ed. (Cairo: Dār al-Shurūq, 1996), 143. It is worth noting that in this work al-Ghazālī states that he had read and appreciated al-Qaraḍāwī's *Kayfa nataʿāmalu maʿa al-sunna al-nabawiyya*; ibid., 73.

124) Al-Ghazālī, *al-Sunna al-nabawiyya*, 79.

125) Al-Ghazālī, *Turāthunā al-fikrī*, 8th ed. (Cairo: Dār al-Shurūq, 2003), 126-28.

126) Al-Ghazālī, *Turāthunā al-fikrī*, 147.

127) Al-Ghazālī, *al-Sunna al-nabawiyya*, 79.

128) Al-Ghazālī, *Fiqh al-sīra*, 4th ed. (Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1384/1964), 9-11. Al-Ghazālī praised al-Albānī and the Moroccan polymath ʿAbdallāh al-Ghumārī as "among the firm pillars (*al-rāsikhīn*)" on matters of ḥadīth; al-Ghazālī, *Turāthunā al-fikrī*, 145.

129) Al-Albānī, "*Tarjamat al-shaykh al-Albānī—Nash'at al-Shaykh fī Dimashq*," lecture from www.islamway.com, last accessed 6/3/2004.

130) For the place of ḥadīth in the eighteenth-century revival and reform movements, see John O. Voll, "Foundations of Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," in *•e Oxford History of Islam*, ed. John Esposito, 509-48 (Oxford: Oxford University Press, 1999); idem, "Hadith Scholars and Tariqahs: an Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World," *Journal of African and Asian Studies* 15 (1980): 264-73; Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 37; Ahmad Dallal, "•e Origins and Objectives of Islamic Revivalist •ought 1750-1850," *Journal of the American Oriental Society* 113, no. 3 (1993): 347-8; Basheer Nafi, "•e Teacher of Ibn ʿAbd al-Wahhāb: Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of the *aṣḥāb al-ḥadīth*'s Methodology," *Islamic Law and Society* 13, no. 2 (2006): 208-41; Jonathan Brown, *Hadith*, 256 ff.

131) Muḥammad b. Ismāʿīl al-Amīr al-Ṣanʿānī, *Tawḍīḥ al-afkār li-maʿānī Tanqīḥ al-anẓār*, ed. Ṣalāḥ Muḥammad ʿUwayḍa, 2 vols. in 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1417/1997), 2:62.

132) Al-Ṣanʿānī, *Tawḍīḥ al-afkār*, 2:54.

133) Al-Ṣanʿānī, *Tawḍīḥ al-afkār*, 2:82-3.

134) Al-Shawkānī, *al-Fawā'id al-majmūʿa*, 283. In his *Nayl al-awṭār*, however, al-Shawkānī says that a large number of weak ḥadīths taken together can establish the legitimacy of a form of supererogatory worship, "especially in *faḍā'il al-aʿmāl*"; idem, *Nayl al-awṭār sharḥ*

Muntakhab al-akhbār, ed. Ṭāhā ʿAbd al-Raʾūf Saʿd and Muṣṭafā Muḥammad al-Hawwārī, 10 vols. (Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1398/1978), 3:330 (*Bāb mā jāʾa fī al-Ṣalāt bayn al-maghrib waʾl-ʿishāʾ*).

135) He writes after al-Shawkānī's name "*quddisa sirruhu*"; Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khān, *Nuzul al-abrār biʾl-ʿilm al-maʾthūr min al-adʿiya waʾl-adhkār* (Istanbul: Maṭbaʿat al-Jawāʾib, 1301/[1884]), 6-8; cf. idem, *Fatḥ al-bayān fī maqāṣid al-Qurʾān*, 10 vols. (Cairo: Maṭbaʿat al-ʿĀṣima, 1965-), 1:23. For a useful work on Ṣiddīq Ḥasan Khān, see Saeedullah, *•e Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan, Nawab of Bhopal* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973).

136) Khān, *Fatḥ al-bayān*, 1:18.

137) Aḥmad Shākir, ed., *al-Bāʿith al-ḥathīth*, 76; al-Muʿallimī, *al-Anwār al-kāshifa*, 91. For a useful study of Shākir, see Ron Shaham, "An Egyptian Judge in a Period of Change: Qāḍī Aḥmad Muḥammad Shākir, 1892-1958," *Journal of the American Oriental Society* 119, no. 3 (1999): 440-55.

138) Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *ʿUlūm al-ḥadīth wa muṣṭalaḥuhu*, 24th ed. (Beirut: Dār al-ʿIlm liʾl-Malāyīn, 2000), 212.

139) For a discussion of al-Albānī's life and career, see Brown, *•e Canonization of al-Bukhārī and Muslim* (Leiden: Brill, 2007), 321 ff.; Kamaruddin Amin, "Nāṣiruddīn al-Albānī on Muslim's *Ṣaḥīḥ*: A Critical Study of his Method," *Islamic Law and Society* 11, no. 2 (2004): 149-76.

140) Al-Albānī, *al-Tawassul: anwāʿuhu wa aḥkāmuhu*, ed. Muḥammad ʿĪd al-ʿAbbāsī (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1421/2001), 21.

141) Ibid.; 101, 115, 133.

142) Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, 1:50.

143) Al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ḍāʿīfa*, 1:653-4.

144) Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, 1:52-5. Cf. al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ḍaʿīfa*, 1:651.

145) Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Targhīb waʾl-tarhīb*, 3 vols. (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 2000), 1:60.

146) Al-Saʿd states that "the correct stance is that weak ḥadīths cannot be used in *aḥkām* or *faḍā'il*"; ʿAbdallāh al-Saʿd, "Sharḥ *al-Mūqiẓa* Part 4" lecture from http://www.islamway.com/?iw_s=Scholar&iw_a=series&series_id=487, last accessed 12/02.

147) Khān, *Nuzul al-abrār*, 4.

148) See al-Albānī, *Ḍaʿīf al-Adab al-mufrad* (Jubayl, Saudi Arabia: Dār al-Ṣiddīq, 1994); idem, *Ḍaʿīf Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1408/1988); idem, *Ḍaʿīf Sunan al-Tirmidhī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1411/1991); idem, *Ḍaʿīf Sunan al-Nasāʾī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1411/1990); idem, *Ḍaʿīf Sunan Ibn Mājah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988); idem, *Ḍaʿīf al-Targhīb wa'l-tarhīb*, 2 vols. (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1421/2000); idem, *Ḍaʿīf al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr* ([Damascus]: al-Maktab al-Islāmī, [1969-]). See also from al-Albānī's student Muqbil b. Hādī al-Wādiʿī (d. 2001), *al-Ṣaḥīḥ al-musnad min asbāb al-nuzūl* ([n.p.]: al-Jāmiʿa al-Islāmiyya, [n.d.]).

149) See, for example, Maḥmūd Saʿīd Mamdūḥ, *al-Taʿrīf bi-awhām man qassama al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa ḍaʿīf*, 6 vols. (Dubai: Dār al-Buḥūth, 1421/2000), 1:9-177; Gibril Fouad Haddad, *Sunna Notes I* (Turkey: Aqsa Publications, 2005), 100-4; ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, ed., *Ẓafar al-amānī*, 186.

150) For excellent studies on, and contextualization of, al-Qaraḍāwī, see Bettina Graf and Jakob Skovgaard-Petersen, eds., *Global Mufti: the Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī* (London: Hurst & Co., 2009).

151) Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa nataʿāmalu maʿa al-sunna al-nabawiyya* (Herndon, VA: International Institute for Islamic •ought, 1990), 34-5.

152) Al-Qaraḍāwī; 67, 76, 80; idem, *al-Muntaqā min kitāb al-Targhīb wa al-tarhīb*, 1:59.

153) Al-Qaraḍāwī, *Kayfa nataʿāmalu.*, 78.

154) Ibid., 61-2; cf. 67.

155) Ibid., 68.

156) Al-Kawtharī, *Maqālāt*, 46.

157) Ibid., 47.

158) Ibid., 55.

159) Ibid., 46.

160) Of course, in criticizing some of Ibn Isḥāq's inclusions in the *Sīra*, al-Kawtharī was not breaking new ground. •is had been done by Ibn Hishām in the third/ninth century in that author's recension of the *Sīra*, which removed stories like the Satanic verses and a report that the Prophet considered suicide after his first encounter with Gabriel; A. Guillaume, trans., *•e Life of Muhammad*, 16th ed. (Karachi: Oxford University Press, 2003); 106, 166.

161) Al-Kawtharī, *Maqālāt*, 339.

162) Al-Burhān Ibrāhīm al-Bayjūrī, *Ḥāshiyat al-imām al-Bayjūrī ʿalā Jawharat al-tawḥīd*, ed. ʿAlī Jumʿa (Cairo: Dār al-Salām, 1427/2006), 154.

163) Al-Tahānawī, *Qawāʿid al-ḥadīth*, 92 ff.

164) Ibid., 95-110.

165) Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, 3rd ed, 2 vols. (Riyadh: al-Maktab al-Islāmī, 1408/1988), 1:39. Al-Nabahānī's introduction to his *al-Fatḥ al-kabīr*, a three-volume addendum (including approximately 4,400 ḥadīths) to the *Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, is included in al-Albānī's edition; ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghudda, ed., *Ẓafar al-amānī*, 182 ff.

166) Haddad, *Sunna Notes*, 100-4; Shaykh Amin al-Mazrui, *•e Content of Character: Ethical Sayings of the Prophet Muhammad*, trans. Hamza Yusuf ([n.p.]: Sandala, 2005), 54-7.

167) Aḥmad al-Ghumārī, *Al-Burhān al-jalī fī taḥqīq intisāb al-Ṣūfiyya ilā ʿAlī* (Cairo: Maktabat al-Qāhira, [n.d.]); 24, 77.

168) Aḥmad al-Ghumārī, *al-Ajwiba al-ṣārifa li-ishkāl ḥadīth al-ṭā'ifa*, ed. ʿAdnān Zuhār (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1423/2002), 65.

169) Aḥmad al-Ghumārī, *al-Mathnūnī wa'l-battār fī naḥr al-ʿanīd al-miʿthār al-ṭāʿin fīmā ṣaḥḥa min al-sunan wa'l-āthār* (Cairo: al-Maṭbaʿa al-Islāmiyya, 1352/1933), 174.

170) Aḥmad al-Ghumārī, *al-Mathnūnī wa'l-battār*, 180.

171) As articulated by voices like Maimonides (d. 1204), the Judaic tradition distinguished between the paramount place of the legal interpretive tradition (Halakha) as opposed to the less essential body of homilitic and exegetical literature (Aggada). In the Disputation of Barcelona in 1263, the famous rabbi Nachmanides (Ramban) (d. 1270) faced a Christian opponent, Pablo Christiani, who used stories from *midrash* to argue that Jewish scripture provided evidence that Jesus was the messiah. Nachmanides responded that material from

the *midrash* is not as authoritative and reliable as Jewish law and that it is not compelling evidence in substantive arguments. In the Christian scriptural tradition, we find varied attitudes on the use and acceptability of the Old Testament ‘Apocrypha’, those fifteen books that were included in the Septuagint and the Latin Vulgate but not in the Hebrew Bible. Medieval Catholicism viewed these books as part of the Biblical canon, since St. Jerome (d. 420) had included them in his Vulgate. During Peter Abelard’s (d. 1142) trial for heresy, for example, one clerical participant quoted the Apocryphal *Book of Susanna* as an argument to give Abelard a chance to explain his views. In 1546, the Catholic Council of Trent officially validated the ‘Apocryphal’ books as part of the Bible. With its core focus on scripture, Lutheranism and its branches have been less receptive of the Old Testament Apocrypha. Although he did not reject them as misguided or forged, in his translation of the Bible Luther placed these books in a liminal area between the Old and New Testaments. He introduces them as “Apocrypha, that is, books which are not held equal to the Sacred Scriptures, and nevertheless are useful and good to read.” Medieval Christian theologians were generally much laxer on stories involving the lives of saints and not involving principles of faith; Ramban, *Writings and Discourses Volume II*, trans. Charles B. Chavel (New York: Shiloh Publishing, 1978), 669; H.L. Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, trans. Markus Bockmuehl (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 242; Peter Abelard, “Historia Calimatatum,” in *•e Letters of Abelard and Heloise*, trans. Betty Radice (London: Penguin Classics, 1974), 83; *Book of Susanna* 48; George H. Tavard, “•e Catholic Reform in the Sixteenth Century,” *Church History* 26, no. 3 (1957): 281; Frank C. Porter, “•e Apocrypha,” *Biblical World* 8, no. 4 (1896): 273; Hoppolyte Delehaye, *•e Work of the Bollandists* (Princeton: Princeton University Press, 1922), 119.

172) Brown, *Hadith*, 35.

173) Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), 1:198.

174) Murtaḍā al-Zabīdī, *Itḥāf al-sāda al-muttaqīn sharḥ Iḥyā’ ʿulūm al-dīn*, 10 vols. (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-ʿArabī, [1973]), 1:453. Al-Dhahabī notes that this book was five volumes; al-Dhahabī, *Siyar*, ed. Shuʿayb Arnā’ūṭ and Akram al-Būshī, vol. 16 (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1419/1998), 278.

175) (Mashhad: Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1408/[1988]). I owe this citation to Aḥmad al-Ghumārī, *al-Āmālī al-mustaẓrifa ʿalā al-Risāla al-mustaṭrifa*, ed. Fātiḥa Būlaʿīsh al-Tījānī (Beirut: Dār al-Biyāriq, 1422/2001), 117

. 176) Ed. Ṣā’il Muṣliḥ al-Wā’il (Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1995).

177) Al-Dhahabī, *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, 3:219.

178) Al-Dhahabī, *Siyar*, ed. Shuʿayb Arnā'ūṭ, vol. 19 (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1406/1986), 429.

179) Muḥammad Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī, *Majmūʿ fīhi rasā'il al-ḥāfiẓ Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī*, ed. Mishʿal b. Bānī al-Muṭayrī (Dār Ibn Ḥazm, 1422/2001), 141.

180) Ḥājjī Khalīfa, *Kashf al-Ẓunūn*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, 7 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1429/2008), 1:418.

181) Ed. Ghassān ʿĪsā Muḥammad Harmās (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1987).

182) Ed. Aḥmad Ḥijāzī and Aḥmad al-Saqqā (Beirut: Dār al-Jīl, 1992).

183) Khalīfa, *Kashf al-Ẓunūn*, 2:511. •e ms. is in the Princeton Library.

184) Noted in editor's introduction to Ibn Shāhīn, *al-Targhīb*, 1:69.

185) Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, 16th ed. (Beirut: Dār al-ʿIlm li'l-ʿĀlamīn, 2005), 7:135.

186) Ibid., 1:248.

187) *Taḥqīq al-maqāl fī takhrīj aḥādīth Faḍā'il al-aʿmāl*, ed. Laṭīf al-Raḥmān al-Bahrā'ijī (Dubai: Maktabat al-Ḥaramayn, 1425/2004).